كتاب عمید

عمید عمی ولیس علیه نعم
وانا الله الحلیم علی...

کیف اقول انه یملکه وبیده ملکوت السموات
والارض وانا الضعیف
الشریف الفقیر مسقطا ...

اللهم

کیف اقول فی ...

عمیدی
احول علی ... طالب

مذکور الفصول

شرح السيد عميد الدين على تهذيب العلامة

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم اني احمدك حمدا لا يبلغه حصره ولا يحصر قدره ولا ينتهي فكره ولا يطوى نشره ولا ينتهي عده
ولا ينقضي امده واشهد ان لا اله الا الله شهادة موجبة لجزيل الاجر سالبة لثقيل الوزر جالبة
لعظيم الثواب خالية من الشك والارتياب وصلى الله على سيد المرسلين وخاتم النبيين
محمد المصطفى وآله الائمة الطاهرين صلوة باقية الى يوم الدين اما بعد فان الالتفات الى
علم اصول الفقه وصرف الهمة الى عرفانه واعمال النظر فيه والبحث عن اقسامه وافنانه
وبذل الوسع والطاقة في اقتناصه وبيانه من الامور الواجبة والفروض اللازمة اذ تتعلق
به امتثال الاوامر الالهية واستكمال القوانين الشرعية وكان شيخنا الاعظم ورئيسنا
المعظم افضل العلماء على الاطلاق واكمل الفضلاء في الآفاق قدوة ارباب التحقيق مرجع اولي
التنقيب والتدقيق اعلم المتاخرين لسان المتقدمين حجة الله على العالمين جمال الملة و
الحق والدنيا والدين سيد الاسلام والمسلمين ابو منصور الحسن بن المطهر الحلي قدس الله
نفسه ونور رمسه واثار برهانه واعلى شانه ورفع في الجنان مقامه ومكانه قد صنف في
هذا العلم كتبا كثيرة مختصرات ومطولات وكان اقلها حجما واكثرها علما واحسنها ترتيبا
ونظما كتابه المسمى بتهذيب الوصول فانه قد اشتمل على الحاصل من المحصول واحتوى على
النهاية في علم الاصول لكنه لغزارة علمه وتزايد حجمه يحتاج الناظر فيه الى الشرح والتنبيه
احيانا املي عليه شرحا موضحا لمسائله مقررا لدلائله مهذبا لقواعده ومشيدا لمقاصده
من غير تطويل يفضي الى الملل وتقليل يوجب الاهمال والخلل فوضعت هذا الكتاب المسمى
بالتبيين في شرح التهذيب راجيا من الله حسن التوفيق والهداية لسواء الطريق وهو حسبنا

ونعم الوكيل

واستعمال بدل

الى علم الاصول ح

المقصد الاول في المقدمات

قال قدس الله روحه بعد الخطبة ورتبت هذا الكتاب على مقاصد المقصد
الاول في المقدمات وفيه فصول الفصل الاول في مباحث مهمة تصور المركب يستلزم
تصور مفرداته لا مطلقا بل من حيث هي صالحة للتركيب اقول المقاصد جمع مقصد و
هو موضع القصد والمقدمات جمع مقدمة والمقدمة عبارة عن قضية جعلت جزء قياس و
المراد بها هاهنا ما يجب تقديمه من المباحث قبل الخوض في مسائل الكتاب والفصول جمع
فصل وهو لغة القطع ويطلق على المميز الذاتي والمراد به هاهنا ما يفصل المباحث بعضها
عن بعض اذا تقرر هذا فنقول كل طالب امر من الامور يجب ان يكون ذلك الامر متصورا له
ولو باعتبار ما فان طلب المجهول مطلقا ممتنع وان يكون متصورا الغاية والا لكان
طلبه عبثا ولهذا بدأ المصنف بتعريف هذا العلم ثم ذكر غايته اعني الغرض المطلوب منه وانما
قدم الاول على الثاني لتقدم ذي الغاية على الغاية في الوجود الخارجي فلهذا كانت الغاية
متقدمة على ذي الغاية ولان العلم بالغاية من حيث انها غاية لشيء معين انما يتحقق بعد العلم
بذلك الشيء بالضرورة ولما كان اصول الفقه من الاصول والفقه وهما جزءاه المادتان ومن
اضافة الاول الى الثاني وهو جزؤه الصوري مهد قاعدة كلية لكل مركب وهي ان تصوره اي حصول
صورته في العقل مستلزم لتصور اجزائه لا مطلقا اي لا من كل وجه بل من حيث صلاحيتها
للتركيب كالخاتم مثلا اذا تصور الكرسي وجب ان يتصور اجزاؤه من الخشب والحديد لا من
كل وجه بحيث يعلم كونهما مركبين من المادة والصورة او الجواهر المفردة او كونهما قديمين
او حادثين بل من حيث صلاحيتهما للتركيب والتاليف وهذا المدعى اعني استلزام تصور
المركب لتصور اجزائه ظاهر لان حصول المركب في العقل منفكا عن اجزائه محال لاستحالة تحقق
الكل بدون جزئه بالضرورة قيل عليه ان اردت بتصور المركب التصور التام استلزم

مركبا

الافراد بدل

تصور اجزائه كذلك ولم يكف تصورها من الوجه المذكور وحينئذ فان اردت التصور مطلقا ولو بوجه ما فلم يستلزم تصور شيء من اجزائه فضلا عن تصورها اجمع من الوجه المذكور واجيب بان مهنا قسما اخر هو المراد وهو تصور المركب من حيث التركيب فانه يستلزم تصور اجزائه من هذه الحيثية **قال** قدس الله روحه فالاصول لغة ما يبني عليها غيرها وعرفا الادلة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فخرج العلم بالذوات والاحكام العقلية وبالشرعية وكون الاجماع وخبر الواحد ونظائرهما حجة وعلم المقلد والاصول الضرورية كالصلوة والزكوة **اقول** لما ذكر ان تصور المركب يستلزم لتصور مفرداته وكان اصول الفقه مركبا من الاجزاء الثلاثة المذكورة اشار الى تعريف كل واحد منها على ترتيبه فالاصول لغة ما يبني عليها غيرها وفي عرف الاصوليين عبارة عن الادلة لابتناء العلم بالمدلول عليها واما الفقه فهو بحسب الوضع اللغوي عبارة عن الفهم قال الله تعالى فهم لا يفقهون اي لا يفهمون وقال الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمون والفهم قيل هو العلم وقيل جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب ويضعف الاول لصدق الفهم على العامي الفطن وكذب العلم عليه واما في عرف الاصوليين فهو عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على اعيانها بحيث لا يعلم كونها من الدين ضرورة فالعلم كالجنس يشترك فيه جميع العلوم وتقييده بالاحكام يخرج العلم المتعلق بالذوات والصفات الحقيقية وتقييد الاحكام بالشرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية كالتماثل والاختلاف والحسن والقبح عند من يجعلهما عقليين وتقييده بالفرعية يخرج العلم المتعلق بالاحكام العقلية الشرعية الاصولية لكون

الاجماع وخبر الواحد حجة ونظائرهما كالقياس والاستصحاب والاستحسان حجة وتقييدها بكونها مستدلا على اعيانها يخرج علم المقلد فانه يعلم كثيرا من الاحكام الشرعية الفرعية لكن لا بالاستدلال على اعيانها بل من حيث ان المفتي افتاه به وكلما افتاه المفتي فهو حكم الله في حقه فلهذا لا يسمى علومه فقها وتقييدها بكونها بحيث لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة يخرج العلم المتعلق بالاصول الضرورية كوجوب الصلوة والزكوة وتحريم الخمر والميتة فانها اشتهرت في الدين حتى صارت معلومة الثبوت من دين الاسلام بالضرورة وان كانت في الابتداء مما يصح الاستدلال عليها وفيه نظر لعدم خروج علم المقلد بما ذكر من القيد فان الاحكام المعلومة للمقلد يستدل المجتهد على اعيانها فيصدق على علمه الحد المذكور فانها احكام شرعية فرعية يستدل على اعيانها وان كان المستدل غيره ويدخل ايضا في هذا الحد علم واجب الوجود تعالى وعلم الملائكة وعلم النبي عم بالاحكام المتلقاة من الوحي بهذا الوجه المذكور فان هذا الحد غير مطرد ولو قيل فيه حصول العلم بتلك الاحكام بالاستدلال كما فعله جماعة من المتاخرين اندفع النقض المذكور بعلم الواجب وعلم الملائكة وعلم النبي وعلم المقلد ايضا الا ان يقال ان المقلد ايضا يستدل على عين كل علم يعلمه تقليدا بانه افتاه المفتي وكلما افتاه المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه وان كانت صورة استدلاله في الكل واحدة **قال** قدس الله روحه وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم **اقول** هذا جواب عن سؤال يورد على حد الفقه المذكور وتقرير السؤال ان يقال ان الفقه من باب الظنون فان اكثر طرقه كخبر الواحد والقياس والاستصحاب انما يفيد الظن فكيف يجعل جنسه العلم مع المباينة بين العلم والظن والجواب المنع من كونه من باب الظنون بل هو معلوم والظن واقع في طريقه

المقصد الاول في المقدمات

وذلك لان المجتهد اذا غلب على ظنه حكم شرعي باحد الطرق الشرعية حصل عنده مقدمتان
قطعيتان احداهما ان الحكم الفلاني مظنون الثبوت بالطريق الشرعي وهذه مقدمة
وجدانية فان حصول الظن للظان معلوم له بالوجدان الثانية ان كل مظنون الثبوت بالطريق
الشرعي يجب العمل به وهذه مقدمة اجماعية فان الاجماع واقع على وجوب العمل بالظن الحاصل
بالطريق الشرعي وهما ينتجان وجوب العمل بذلك الحكم فقد ظهر ان الحكم معلوم والظن
واقع في طريقه لانه من تصورات المقدمتين لا من النسبة الحكمية فان قلت نتيجة القياس
المركب من هاتين المقدمتين انما هو وجوب العمل بالحكم قطعا وذلك لا يستلزم كون الحكم
معلوما والنزاع انما هو فيه قلت المراد بكون الحكم معلوما كون وجوب العمل به معلوما

قال قدس الله روحه وليس المراد منه العلم بالجميع فعلا بل قوة قريبة منه

اقول هذا جواب عن سؤال اخر يورد على حد الفقه المذكور ايضا وتقرير السؤال
ان يقال ان المراد بالاحكام في قولكم الفقه هو العلم بالاحكام ان كان بعض الاحكام لم يطرد
بل يصدق الحد بدون المحدود كما في المقلد اذا علم بعض الاحكام الشرعية بالاستدلال
على غيره فانه لا يكون بذلك فقيها مع صدق الحد المذكور عليه وان كان الجميع لم ينعكس
بل يصدق المحدود بدون الحد فان كثيرا من الفقهاء لا يحيطون علما بجميع الاحكام الشرعية
حتى ان مالكا سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة وثلثين منها لا ادري والجواب
انا نختار القسم الثاني وعدم الانعكاس انما يلزم على تقدير ان يراد العلم بالجميع بالفعل
وليس ذلك مرادا واما على تقدير ارادة العلم بالجميع بالقوة القريبة من الفعل بحيث يكون
متمكنا من استخراج الاحكام الشرعية من ادلتها الشرعية وهو الواقع فان الانعكاس ثابت بلغ

قال قدس الله روحه واضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه

اقول الظاهر

الفصل الاول في مباحث مهمة

اقول لما فرغ من تعريف جزئي اصول الفقه المادين اعني الاصول والفقه شرع
في تعريف جزئه الصوري وهو اضافة الاول منهما الى الثاني واعلم ان الاسم ينقسم الى
اسم العين وهو ما لمسماه جثة كرجل وفرس والى اسم المعنى وهو ما ليس لمسماه جثة كعلم
وظن وكل منهما ينقسم الى اسم غير صفة كما ذكرناه من المثال فيهما والى اسم هو صفة كعالم
وراكب في الاول وصادق وكاذب في الثاني اذا تقرر هذا فنقول المص قدس سره اشار
الى تعريف الاضافة المذكورة بتعريف مطلق اضافة اسم المعنى الى شيء ما لاندراج
هذه الاضافة التي هي جزء اصول الفقه تحتها لكون الاصول من اسماء المعاني فهي فرد
من افرادها مخصص باعتبار تخصيص متعلقها اعني الاصول والفقه وعرفها بفائدتها والمضاف اليه وهو ٣ المضاف وهو ٢
وهي افادتها تخصيص (اختصاص) المضاف بالمضاف اليه وينبغي التقييد بقولنا في المعنى الذي
عينت له لفظ المضاف كما ذكره فخر الدين الرازي في المحصول فانا اذا قلنا مكتوب زيد
لم يكن المكتوب مختصا بزيد الا في كونه مكتوبا له فقط لا في كونه محسوسا ولا منظورا
اليه ولا غير ذلك مما يظهر بشارك غيره له فيه وح فقولنا اضافة الاصول الفقه الى الفقه
تفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولا له قال قدس الله روحه فاصول
الفقه مجموع طرق الفقه على الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها
اقول لما فرغ من اجزاء اصول الفقه شرع في تعريف نفسه ولما كانت الفاء موضوعة تعريفه ٣
للتعقيب كان قوله فاصول الفقه يشعر بلزوم تعريفه لما ذكره اولا من تعريف الاجزاء وقوله
مجموع طرق الفقه احتراز عن الطريق الواحد من طرق الفقه فانه وان كان من اصول الفقه
الا انه ليس اياه ضرورة تحقق المغايرة بين الشيء وجزئه وطرق الفقه يشمل الادلة والامارات
وقوله على الاجمال معناه كون تلك الادلة ادلة في الجملة من غير اعتبار كونها ادلة في

في الصور المخصوصة المعينة فانا اذا قلنا ان الاجماع حجة مثلا لا نذكر انه حجة في المسئلة
الفلانية وانه وجد في المسئلة الفلانية فان ذلك ليس من اصول الفقه وقوله و
كيفية الاستدلال بها ويليها الشرائط التي يصح معها الاستدلال بتلك الطرق
مثل كونها سالمة عن المعارض او راجحة عليه وقوله وكيفية حال المستدل بها اراد به
البحث عن المفتي والمستفتي والاجتهاد واحكامه واحكام المجتهدين فان الطالب لحكم الله
ان كان عاميا وجب عليه الاجتهاد **قال** قدس الله روحه ورسمه باعتبار

الاستفتاء وان كان عالما وجب عليه

بلغ

العلمية العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية **اقول**
لفظ اصول الفقه مركب اضافي من الاصول والفقه وكل واحد من جزئيه قد وضع في
اللغة لمعنى واستعمل في العرف في معنى اخر كما تقدم بيانه ثم ان مجموع هذين اللفظين
صار علما على علم مخصوص فصار لهذا العلم بهذا الاعتبار تعريفان احدهما
الاضافة والتركيب وهو يتوقف على معرفة معاني الاجزاء التي تركب منها لانه يتالف
من تعريفات اجزائه لاستحالة معرفة المركب بدون معرفة اجزائه وقد تقدم ذلك
والثاني باعتبار كون هذين اللفظين علما على هذا المعنى وهذا لا التفات فيه

العلم

الى الاجزاء من حيث دلالتها على ما وضعت له لغة وعرفا وانما الالتفات فيه الى
الاجزاء من حيث الاستعمال الطارئ وهو كونه علما على العلم المخصوص اذا عرفت هذا
فنقول رسم هذا العلم بهذا الاعتبار اعني باعتبار كون مجموع لفظي اصول الفقه علما عليه
على ما ذكره المصنف هو العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية فقوله
العلم جنس وتقييده بتعلقه بالقواعد يخرج العلم المتعلق بغيرها والمراد بالقواعد
الامور الكلية التي ينبني عليها غيرها وقوله التي تستنبط منها الاحكام يخرج العلم بالقو

التي تستنبط منها

التي تستنبط منها معرفة الماهيات والصفات وتقييدها بالاحكام الشرعية يخرج
القواعد التي تستنبط منها الاحكام العقلية وتقييدها بالفرعية يخرج القواعد التي
يستنبط منها الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع حجة وجعل المصنف هذا التعريف
رسما لهذا العلم لانه تعريف له بالجنس والعوارض الخارجة عنه فان قلت هذا الرسم
ليس باعتبار العلمية لانه صادق على هذا العلم وان لم يعتبر صدق لفظ اصول الفقه
عليه باعتبار العلمية او غيرها بل وان فرضنا عدم كونه علما نعم هذا رسم له باعتبار
غايته قلت المراد بقوله باعتبار العلمية رسمه من غير التفات الى مدلول اللفظين
المضاف احدهما الى الاخر اعني اصول الفقه لا بحسب اللغة ولا بحسب العرف لا رسمه
من حيث هو مسمى اصول الفقه وح لا ينافي ذلك كون الرسم باعتبار الغاية
قال قدس الله روحه ومعرفته واجبة على الكفاية لتوقف العلم بالاحكام
الواجبة عليه **اقول** معرفة هذا العلم واجبة ووجوبها على الكفاية بمعنى

كذلك

ان الشارع يتعلق غرضه بحصولها لا من مباشر بعينه فاذا اتى بها بعض المكلفين
سقط عن الباقين اما كونها واجبة في الجملة فلانه قد ثبت في علم الكلام وجوب
التكليف ووجوب العلم التصديقي بما وقع التكليف به اعني الاحكام الشرعية وذلك
لا يتم الا بهذا العلم اذ العلم التصديقي بالاحكام انما يستفاد من ادلتها وهي انما
تبين في هذا العلم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا لزم خروج الواجب
المطلق عن كونه واجبا مطلقا او تكليف ما لا يطاق وكلاهما محال واما كون وجوبها
على الكفاية فلان ما لاجله وجب معرفة هذا العلم هو الفقه ووجوبه انما هو على الكفاية
فيكون هذا اولى بكونها على الكفاية لانه تابع له والتابع لا يكون اشد من متبوعه بالضرورة

قال قدس الله روحه ورتبته بعد علم الكلام واللغة والنحو اقول ~~اما تاخرها~~
اما تاخر هذا العلم عن علم الكلام فلان هذا العلم باحث عن ادلة الاحكام الشرعية وكونها
مفيدة لها شرعا وذلك متوقف على معرفة الله تعالى فان معرفة الحكم الشرعي تتوقف على معرفة
الشارع تع وعلى معرفة صفاته من كونه قادرا عالما مريدا مرسلا للرسل وعلى صدق
الرسول وعصمته وذلك انما يتبين في علم الكلام اذ هو المتكفل ببيان هذه الاصول
فلا جرم كان هذا العلم متوقفا على علم الكلام فكان بعده واما تاخره عن علم اللغة
والنحو فلان الادلة الشرعية التي يبحث عنها في هذا العلم انما تستفاد من الكتاب
والسنة وهما عربيان فيتوقف معرفتهما على معرفة اللغة العربية وعلى معرفة النحو لا
لاختلاف معاني اللفظ الواحد العربي عند اختلاف حركاته الاعرابية كما تقول ما
احسن زيدا وما احسن زيد وما احسن زيد الاول تعجب ومعناه اي شيء احسن زيدا
والثاني خبر ومعناه ما صار زيد ذا حسن والثالث استفهام ومعناه اي خلق من
اخلاق زيد او اي عضو من اعضائه احسن ودلالة هذه الحركات على هذه المعاني
انما تستفاد من علم النحو فكان هذا العلم متاخرا عن اللغة والنحو ايضا واعلم انا لا نريد
تاخر هذا العلم عن هذه العلوم انه متاخر عن جميع مسائل كل علم من هذه العلوم بل
عما يتوقف عليه منها خاصة فان المتكلم يبحث مثلا عن الاعراض هل هي باقية ام لا وهل
اللون البسيط عبارة عن السواد والبياض خاصة او عنهما وعن الخضرة والحمرة والصفرة
وهل يجوز خلو الجسم عن اللون والطعم والرائحة ام لا ولا تعلق لهذا العلم بهذه المحسم ص ٣
المسائل وامثالها اصلا فلا يكون متاخرا عنها قال قدس الله روحه وغايته معرفة
احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها اقول لما ذكر تعريف اصول الفقه و

وموضوعه

وموضوعه ومرتبته شرع في ذكر غايته والغرض المطلوب منه واعلم ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون
العبري ٣ له غاية وراء ذاته بل غايته هي نفسه وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته
وقد يراد لغيره لامر اخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية
الذاتية والمتوسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم باحثا عن
ادلة الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه
اي معرفة احكام الله وغاية الفقه والغرض المطلوب منه تحصيل السعادة الابدية و
الخلاص عن الشقاوة السرمدية لامتثال اوامر الله تع والانزجار عن نواهيه وتحصيل
السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود لذاته والفقه داخل في الغاية الذاتية
من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم اخر كما لا امتناع في كونه الة له
قال قدس سره ومباديه التصديقية من الكلام واللغة والنحو والتصريف و
التصورية من الاحكام اقول لكل علم على الاطلاق مسائل يبحث عنها ومباد لتلك
المسائل وهي قسمان تصورات وتصديقات فالمبادي التصورية هي حدود اشياء
تستعمل في ذلك العلم وهي اما حد موضوع العلم او حد اجزائه او حد جزئياته ان كانت
له جزئيات او حد اعراضه الذاتية واما المبادي التصديقية فهي مقدمات تتوقف ذلك
العلم عليها وهي قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية تتكفل ببيانها علم اخر فيكون مسائل
منه فالمبادي التصورية لهذا العلم هي معرفة الاحكام من حيث التصور فان الناظر في
هذا العلم انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية فيجب ان يكون متصورا لها فلولا ذلك لا يجوز
ان يكون اثبات هذه الاحكام من جملة مبادي هذا العلم والا لزم الدور لان العلم
بثبوت هذه الاحكام انما يستفاد من ادلتها فلو توقف الادلة عليه دار وفيه نظر لان

[illegible]

المستفادة من ادلة الاحكام انما هو اثبات تلك الاحكام في الصور المعينة المخصوصة على سبيل
التفصيل وذلك يمتنع ان يكون من المبادي لما ذكرنا من لزوم الدور واما اثبات الاحكام
في صورة على سبيل الاجمال فليس مستفادا من ادلتها بل هو معلوم بالضرورة من الدين
وح لا يلزم من كونه من مبادي هذا العلم دور وفي انحصار المبادي التصورية نظر يعرف مما تقدم
من تقسيم المبادي التصورية واما التصديقية فمن اللغة والكلام والنحو اما الكلام
فلان العلم بادلة الاحكام الشرعية وكونها مفيدة لها شرعا يتوقف على معرفة الله تع
كان معرفة الوجوب الشرعي بملك الموجب تع وعلى معرفة صفاته تع ككونه قادرا عالما
مريدا وعلى معرفة رسوله تع وعلى ثبوت صدقه المتوقف على دلالة المعجزة عليه والبحث في
هذه الامور انما يكون في علم الكلام واما اللغة والنحو فلان الادلة ماخوذة من الكتاب
والسنة وهما عربيان والاستفادة من الالفاظ انما يكون بعد العلم بموضوعاتها
اللغوية من جهة الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والانفراد والاشتراك والحذف
والاضمار وغير ذلك وبعد معرفة مدلولات الحركات الاعرابية والصيغ المختلفة والتصاريف
المتباينة بحسب الوضع وغير ذلك مما يبين في علم اللغة والنحو **قال** وموضوعه طرق
الفقه على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه **اقول** موضوع كل علم ما يبحث في ذلك
العلم عن عوارضه الذاتية وهي اللاحقة لذاته او لجزئه او للعارض لعرض مساو لذاته كالتعجب
والحركة بالارادة للانسان والضحك للانسان ولما كان هذا العلم باحثا عن الاحوال
العارضة لادلة الاحكام الشرعية واقسامها وكيفية استنباط الاحكام منها على سبيل
الاجمال كالعموم والخصوص والاوامر والنواهي والمجمل والمبين وغير ذلك من العوارض الذاتية
للادلة لاجرم كان موضوع هذا العلم هو ادلة الفقه على الاجمال وانما قال على الاجمال لما

لهذا العلم

عرفت انه

عرفت انه لا يبحث عن عوارض الادلة من حيث دلالتها على الصور المخصوصة بل يبحث عنها
من حيث مجموعها ادلة الاحكام الشرعية في الجملة كما تقدم واما مسائل العلم فهي المطالب التي
تثبت في ذلك العلم نسبة المحمول الى موضوعها بالبرهان فمسائل اصول الفقه هي المطالب
المثبتة فيه بالبرهان مثل كون الاجماع حجة والنص مقدم على القياس وما شابه ذلك
قال قدس الله روحه والدليل ما يفيد معرفته العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا او لا عبارة
ظنه **اقول** لما ذكر ان اصول الفقه عبارة عن ادلة الفقه والكيفيتين المذكورتين
وجب عليه ان يبين معنى الدليل وهو في اللغة يطلق على الدال وهو الناصب للدليل
والذاكر له ويطلق ايضا على كل ما فيه دلالة وارشاد واما بحسب العرف فقد عرفه المص
بانه الذي يفيد معرفته العلم بشيء اخر اثباتا او نفيا وهو تعريف له بحسب غايته ومراده
بالعلم هاهنا خاصة واشار الى ذلك بقوله اثباتا او نفيا اذ لو كان المراد بالعلم التصوري
او الشامل للتصوري والتصديقي لم يطرد لصدقه على الحد فان معرفته تفيد العلم بشيء
اخر وهو المحدود وليس بالدليل وعلى سائر المهيات الملزومة لاشياء اخر لزوما بينا فان
معرفتها مفيدة للعلم بلوازمها وليست ادلة بحسب العرف وهذا الحد غير منعكس لخروج
الدليل الثاني بعد ارادة الدليل الاول منه لانه ح لا يفيد معرفة العلم بشيء اخر لاستحالة
تحصيل الحاصل واجتماع الامثال لحصول العلم بالدليل عليه والعلم والمعرفة مترادفان
وبعضهم فرق بينهما فجعل العلم ما يتعلق بالمهيات المركبة والمعرفة ما يتعلق بالجزئيات
البسيطة ولهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله واخرون جعلوا المعرفة ما يتعلق
بالجزئيات والعلم ما يتعلق بالكليات وينقسم الدليل الى لمي واني فالاول الاستدلال
بالعلة على المعلول كما تقول في زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فزيد محموم

ما يفيد

تعريف الدليل

التصديقي م

تقسيم الدليل

فقد استدللنا على حمى زيد بتعفن اخلاطه وهو علة حماه والثاني الاستدلال بالمعلول على العلة
او باحد المعلولين على الآخر فالاول كقولنا زيد محموم وكل محموم فهو متعفن الاخلاط ينتج زيد
متعفن الاخلاط فقد استدللنا بحماه على تعفن اخلاطه التي هو علتها والثاني كقولنا زيد
به حمى الغب وكل من به حمى الغب فله قشعريرة وهما معا معلولا علة واحدة وهو تعفن اخلاطه
وحصولها خارج عروقه وهذا القسم اعني الثالث مركب من الاولين فان وجود احد المعلولين
دليل على وجود علته بالطريق الثاني ووجود علته دليل على وجود معلولها الآخر بالطريق
الاول وقد يخص لفظ الدليل بالقسم الثاني اعني الاستدلال على المعلول بالعلة فهو اذن
مشترك بينه وبين المعنى الاول الشامل له ولقسيمه اشتراكا لفظيا وينقسم الدليل ايضا
الى عقلي وهو ما يكون مقدماته عقلية محضة كما ذكرنا من الامثلة وقد يكون
نقليا وهو ما يكون احدى مقدمتيه نقلية والاخرى عقلية وذلك كسائر السمعيات
فانا اذا استدللنا على وجوب امر مثلا قلنا الامر الفلاني قال الرسول صلى الله عليه وآله
انه واجب وكل ما قال الرسول انه واجب فهو واجب فالاولى سمعية والثانية عقلية
وهل يتركب من النقليات المحضة دليل قال الاكثرون لا لان النقل انما يكون حجة اذا كان
المنقول عنه صادقا وكونه صادقا مقدمة عقلية ويمكن ان يقال انه لما ثبت صدق الرسول
في جميع اخباره امكن ان يتألف من تلك الاخبارات مقدمات متناسبة منتجة لمطلوب ما
وان كان لا بد من انتهاء تلك المقدمات في آخر الامر الى المقدمات العقلية بالطريق المذكور
الا انه لا يلزم من انتهائها الى المقدمات العقلية ان لا يتألف منها دليل كما لا يلزم من انتهاء
القضايا النظرية الى القضايا الضرورية ان لا يتألف من النظريات دليل وايضا الدليل ينقسم
الى ما يفيد العلم بالاثبات والى ما يفيد العلم بالنفي فالاول كقولنا كل وضوء عبادة و

ينتج زيد له قشعريرة فقد استدللنا بالحمى المذكورة وهي التي تنوب في كل يومين مرة على قشعريرة موجبة

تقسيم آخر

تقسيم آخر

كل عبادة

وكل عبادة يجب فيها النية ينتج كل وضوء يجب فيه النية والثاني كقولنا صلوة الوتر تؤدى
على الراحلة ولا شيء من الصلوة المفروضات تؤدى على الراحلة ينتج صلوة الوتر ليست
من الصلوة المفروضات وعرف بعض الفقهاء الدليل بانه الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم بمطلوب خبري فعبر بالامكان ليدخل الدليل الذي لم ينظر فيه ولم يتوصل به فان عدم
النظر له والتوصل به لا يخرجه عن كونه دليلا على مدلوله واحترز بالصحيح عن النظر الفاسد
وبقيد المطلوب بالخبري ليخرج عنه الحد فانه يتوصل بصحيح النظر فيه الى العلم الا انه ليس
خبريا واما الامارة فقد عرفها المصنف بانه الذي يفيد معرفة الظن بشيء آخر واشار الى
ذلك بقوله والامارة ظنه عطفا على قوله والدليل ما يفيد معرفة العلم بشيء آخر والهاء
في قوله ظنه عائدة الى الشيء الآخر وقيل الامارة ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيها الى
الظن قال قدس الله روحه والعلم لا يحد والا لدار اقول اختلف
الناس في ذلك فذهب المحققون الى ان العلم غني عن التعريف لانه من الكيفيات الوجدانية
التي يجدها كل عاقل من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع والفرح والغم وغيرها
من الوجدانيات واستدل فخر الدين الرازي على استحالة تعريفه بان العلم لو كان معرفا
لكان المعرف اما نفسه او غيره والقسمان باطلان فكونه معرفا باطل اما الملازمة فظاهرة واما
بطلان القسم الاول من قسمي التالي فلان المعرف للشيء يجب ان يكون متقدما على المعرف
في المعرفة واجلى منه والشيء يستحيل ان يكون متقدما في المعرفة على نفسه وان يكون اجلى
من نفسه واما بطلان القسم الثاني فلان ذلك الغير لا يعرف الا بالعلم لان ما هو غير
العلم لا يعلم الا به فلو كان معرفا للعلم لكان كل واحد منهما معرفا لصاحبه وهو دور محال
ويلزم كون كل منهما اعرف من الآخر واجلى منه وانه محال وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من بطلان

تعريف الدليل والامارة

في ان العلم غني عن التعريف

قسم الثاني من قسمي المتالي قوله لان ذلك لغيره لا يعلم الا بالعلم قلنا ان اردتم انه يعلم بالعلم
بمعنى كون العلم حدا او رسما له فهو ظاهر الفساد وان اردتم ان ذلك الغير لا يكون معلوما
حتى يحصل صفة العلم المتعلق به في النفس فهو مسلم لكن الدور غير لازم لان حصول
صفة العلم في النفس لا يتوقف على حد العلم بحقيقة العلم الحاصل لغيره من الصفات
النفسانية كالارادة والقدرة مثلا فان كون الشيء مرادا او مقدورا انما يتوقف على
قيام الارادة او القدرة المتعلقتين به بالنفس لا على قيام العلم بحقيقتهما هذا اذا كان
المراد بالعلم الذي ادعي استحالة تعريفه العلم بالمعنى الاعم الشامل للتصورات والتصديقات
بابرها وان كان المراد به العلم بالمعنى الاخص اعني الاعتقاد الجازم المطابق الثابت
وهو الظاهر من كلام المتكلمين في تعريفاتهم له حتى قال في تعريفه انه اعتقاد الشيء
على ما هو به مع طمأنينة النفس او معرفة المعلوم على ما هو به مع طمأنينة النفس او اعتقاد يقتضي
سكون النفس الى تصديقه قوله ان ما عدا العلم لا يعلم الا بالعلم لان العلم بالماهيات و
الحقائق وسائر المعاني بمعنى التصور لا يتوقف على العلم بالمعنى الاخص المذكور وهو مواد
الحدود والرسوم فيجوز ان يكون حد العلم مؤلفا منها ولا دور **قال** قدس الله روحه
والنظر ترتيب امور معلومة ذهنية ليتوصل بها الى اخر **اقول** هذا اجود تعريفات النظر ايه
فانه مركب واجود رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية
والغائية وهي هاهنا كذلك فان الامور الذهنية تجري مجرى المادة للنظر فانه انما يحصل
منها والترتيب العارض لتلك الامور اعني التاليف المخصوص يجري مجرى الصورة والتوصل
بها الى اخر هو الغاية وفي قوله ليتوصل ضمير الفاعل وهو شامل للنظر في التصورات
والتصديقات سواء كان علوما او ظنونا او غير ذلك فان الامور الذهنية تشمل

على المعاني المفردة التصورية اعني الاجناس والفصول والخواص التي يتالف منها الحدود
والرسوم او التصديقات اعني القضايا التي يتالف منها الحجج والتوصل الى اخر خاصية
للنظر يتميز بها عن غيره من الافعال وما لم يكن ثبوت محمول المطلوب بالنظر لموضوعه او سلبه
عنه بينا او لم يكن نظريا بل كان بينا بل فيهما افتقر الى وسط بانضمامه الى موضوع المطلوب يحصل
مقدمة وبانضمامه الى محمول المطلوب يحصل مقدمة اخرى فافتقر كل نظر الى مقدمتين فان
كانتا علميتين فالنتيجة يجب كونها علمية والا فلا **قال** قدس الله روحه والظن
اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك سلب الاعتقادين والجهل
عدم العلم والمركب كذلك مع اعتقاده **اقول** الاعتقاد عبارة عن حكم الذهن
بامر على اخر وعلى هذا يكون جنسا للعلم والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد والمتكلمون
ينكرون ذلك ويجعلونه نوعا مغايرا للعلم والظن مباينا لهما والصواب هو الاول
فاذن الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض فقولنا اعتقاد جنس شامل للاقسام المذكورة
وقولنا راجح يخرج به الشك ان جعلناه من قبيل الاعتقادات وقولنا يجوز معه النقيض
يخرج به العلم والجهل المركب واعتقاد المقلد المقارن للجزم وجواز النقيض لا يريد به الجواز
في نفس الامر بل في اعتقاد المعتقد ولا يريد به التجويز الحقيقي فان الظان قد
يغفل عن نقيض المظنون بل ربما يهوله من ذلك بحيث يشمل التجويز التقديري وينقسم
الظن الى صادق وهو المطابق وكاذب وهو ما ليس بمطابق ومرجوح الظن اعني الطرف
المقابل للمظنون هو الوهم واما الشك فقيل هو سلب الاعتقادين وفيه نظر فان الغافل
عن الشيء غير معتقد لا طرفيه مع انه لا يسمى شاكا والاولى ان يقال انه تساوي الاعتقادين
مع خطورهما بالبال والجهل يقال على بسيط وهو عدم العلم وينقسم الى جهول التصور

المقصد الاول في المقدمات

ومجهول التصديق ومركب وهو عدم العلم مع اعتقاد العلم فاذن المعنى الاول جزء من الثاني
فلا يكون من التصور المحض جهل مركب بهذا المعاني قال قدس الله روحه المقدم
واعتقاد الرجحان جنس للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم اقول الرجحان تارة يكون
للمعتقد وذلك بان يكون احد طرفي الممكن اولى بالوقوع من الآخر بان يحصل اكثر اسباب
وجوده وشرائطه كنزول المطر عند وجود الغيم الرطب في زمان المعهود نزوله فيه
فان نزوله يكون ارجح من عدم نزوله ثم اعتقاد هذا الرجحان تارة يكون علما بان يكون
جازما مطابقا ثابتا وتارة يكون ظنا كما اذا تجرد عن الجزم فهو اذن جنس لهما وتارة
يكون الرجحان للاعتقاد بنفسه وذلك بان يكون عند المعتقد اعتقاد نزول المطر و
اعتقاد عدم نزوله وكل منهما جائز ولكن اعتقاد نزوله اقوى وارجح فيكون ذلك الاعتقاد
الراجح ظنا لما عرفت ان الظن اعتقاد راجح يجوز معه النقيض والاول هو اعتقاد الرجحان
جنس للثاني اعني الاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم كما بيناه واعلم ان كون اعتقاد الرجح
الرجحان جنسا للاعتقاد الراجح الخالي عن الجزم انما يتحقق عند اتحاد المتعلق بان يكون
متعلق الاعتقاد الراجح ذلك الرجحان المعتقد بحيث يصير الاول اعتقادا مطلقا
متعلقا بالرجحان اعم من ان يكون جازما او غير جازم والثاني اعتقادا مقيدا بالرجحان
والخلو عن الجزم قال قدس الله روحه وبه يتميز العلم الجزم والمطابقة والثبات
ولا ينتقض بالعاديات لحصول الجزم وامكان النقيض باعتبارين اقول الاعتقاد
اما ان يكون جازما او لا يكون والثاني الظن والاول اما ان يكون مطابقا او لا
والثاني الجهل والاول اما ان يكون ثابتا اي لموجب من حس او عقل او مركبا منهما
او لا والثاني اعتقاد المقلد المحق والاول العلم فقد استجمع العلم ثلثة اشياء الجزم

وهو عبارة

الفصل الثاني في تعريف الحكم الشرعي

وهو عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة والثبات قيل
عليه ان ذلك منقوض بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما
والاواني التي في بيوتنا لم تنقلب عند غيبتنا عنها اشخاصا متقنين في علم المنطق
والهندسة فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله
تعالى قادر على كل ممكن فيجوز ان يجعل الجبل ذهبا والبحر دما والاواني عند غيبتنا
اشخاصا متقنين في علم المنطق والهندسة موصوفين بالاوصاف المذكورة و
الجواب المنع من عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان
هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة
الله تعالى المتعلقة بجميع الممكنات فان ذلك باعتبار اخر مغاير للاول قال
قدس الله روحه الفصل الثاني في الحكم الشرعي الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من
النقيض فيكون حراما او لا معه فيكون مكروها والتخيير الاباحة والوضع كالحكم على
الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا وربما رجع بنوع من الاعتبار الى الاول
اقول اختلف الاشاعرة في تعريف الحكم الشرعي فقال الغزالي الحكم خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين والخطاب هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام
فباللفظ خرجت الاشارة والعقد والنصب وبالمفيد خرج المهمل وبقولنا المقصود
به الافهام خرج كلام الساهي والنائم ونقض في طرده بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
وامثاله كقوله تعالى والله بما تعملون خبير فان الحد المذكور صادق عليه لكونه خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين وليس حكما شرعيا اتفاقا فزاد بعض المتاخرين في

وجوبا او لا معه فيكون ندبا او قد يكون
للعدم مع المنع من النقيض فيكون حر

في الحد المذكور لدفع هذا النقض قوله بالاقتضاء او التخيير والاقتضاء هو الطلب وهو
قد يكون مع المنع من النقيض الذي هو الترك وهو الوجوب او لا مع المنع من الترك وهو الندب
وقد يكون للعدم وهو الترك فاما مع المنع من نقيضه الذي هو الفعل وهو التحريم او لا مع
المنع من نقيضه وهو الكراهة والتخيير الاباحة ونقض في عكسه بكون الشيء سببا و
شرطا ومانعا كما نقول الدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة مانعة
منها انما هو بوضع الشارع وهذا الحد بعد التتمة هو المذكور في الكتاب ومن الناس
من دفع هذا الاخير بانا نمنع من كون هذه الامور احكاما شرعية بل هي اعلام للاحكام
واخرون بانها عائدة بنوع من الاعتبار الى الاول اعني الاقتضاء او التخيير فانه لا معنى
لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها
الا وجوب ٦٦ ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة
الا تحريم الصلوة معها والى هذا اشار المص بقوله وقد يرجع بنوع من الاعتبار الى الاول
وفي عبارة المص نظر وذلك انه قسم اقتضاء العدم الى الحرام والمكروه والاجود تقسيمها
الى التحريم والكراهة كما قسم اقتضاء الوجود الى الوجوب والندب دون الواجب والمندوب
وقال التخيير الاباحة ولم يقل المباح وذلك لان الحرام والمكروه معروضا هذا النوع من
الاقتضاء لا من جزئياته المنقسم اليها بل المنقسم اليها عوارضها اعني التحريم والكراهة
قال قدس الله روحه والواجب ما يذم تاركه ولا يرد المخير والموسع والكفاية لان الواجب
في المخير والموسع الامر الكلي وفي الكفاية فعل كل واحد يقوم مقام الاخر فكان التارك فاعل
وزاد في الحد لا الى بدل ويرادفه الفرض والمحتوم واللازم اقول لما ذكر تعريف الحكم
الشرعي واقسامه شرع في تعريف متعلقات تلك الاحكام الاقسام من حيث تعلقها بها

وهو الواجب

وبدا بالواجب لتعلق الطلب المؤكد بوجوده واعلم ان الوجوب في اللغة يقال على الثبوت
والاستقرار كقولهم اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وقال عند النزع
والاضطراب ويطلق ايضا على السقوط قال الله تعالى واذا وجبت جنوبها اي سقطت
فاذن الواجب اما الثابت واما الساقط واما في عرف الفقهاء فالوجوب عبارة عما
تقدم في تقسيم الحكم وهو خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين باقتضاء الوجود المانع
من العدم فالواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب وقد كان هذا القدر كافيا
في تعريفه وكذا متعلقات باقي اقسام الحكم فان التقسيم لما افضى تقدم تعريف
الحكم الشرعي الذي هو جنس الاحكام كان في تعريفها لكن المص لم يكتف به بل جرى
على عادة اهل هذا العلم في ذكر رسومها المنقولة عنهم والمهم واجود رسوم الواجب
ما نقل عن القاضي ابي بكر وهو قوله الواجب ما يذم تاركه شرعا على بعض الوجوه فقولنا
ما يذم اجود من قولنا ما يعاقب لان الله تعالى قد يعفو عن تارك الواجب ولا يقدح ذلك
في وجوبه وخير من قولنا ما يخاف العقاب على تركه لانه ما ليس بواجب قد يخاف على
تركه عند الشك في وجوبه وقوله شرعا يخرج الواجب العقلي الذي يذم تاركه عقلا
عند من يقول به وقوله على بعض الوجوه ليتناول التعريف الواجب الموسع والمخير و
الكفاية فان الموسع يذم تاركه عن بعض الوجوه وهو ما يذم اذا تركه في جميع وقته
والواجب المخير اذا اخل بجميع الخصال والكفاية اذا تركه المكلفون برأسهم وهذا
الرسم ارتضاه فخر الدين الرازي واكثر المتأخرين من الاشاعرة واعترض بانه غير مطرد
فان الحائض والنائم والمسافر وغيرهم من ذوي الاعذار لا يجب عليهم الصوم مثلا
ويذمون على تركه شرعا على بعض الوجوه وهو تقدير انتفاء اعذارهم فان [illegible]

فان اجيب بان الوجوب ثابت على ذلك التقدير وانما يسقط بالنوم والسهو والسفر قلنا فما وجب
على الكفاية والموسع والمخير يسقط بفعل البعض وبفعله في اخر الوقت وبفعل بدله ولا حاجة
الى القيد فيها كما لا حاجة الى القيد في الساهي والنائم والمسافر والمص قدس سره حذف
من الحد المذكور هذا القيد اعني قوله على بعض الوجوه لذلك واقتصر على ما قبله من حذف
قوله شرعا لان الوجوب عنده قد يكون عقليا كما يكون شرعيا فيلزم تاركه عقلا ولا يرد عليه
النقض في عكسه بالواجب المخير والموسع والكفاية لتحقق الوجوب فيها مع ان تاركها
لا يذم لان الواجب في المخير الامر الكلي الصادق على الخصال المتعددة فيها فان
المكلف كان اتيا به فلا يتحقق تركه للواجب مع اتيانه بخصلة ما من الخصال وان ترك
الباقيات وكذا نقول في الموسع فان الواجب عليه ايقاع العبادة في الوقت وهذا امر
كلي صادق على ايقاعها في اول الوقت ووسطه واخره واما الواجب على الكفاية فبفعل
كل واحد من المكلفين قام مقام الباقين لحصول غرض الشارع وهو وجوده من مكلف ما
فكان التارك للفعل فاعلا له باعتبار وجود ما هو قائم مقامه وهو وجوده من غيره ولذا
اردنا دفع النقض المذكور من غير تكلف جواب بذنا في الحد المذكور قولنا لا الى بدل
واعلم انه كان ينبغي ان يضاف الى قوله في الحد المذكور ما يذم تاركه قوله على تركه لانه بدونه
غير مطرد لصدقه على المباح بل وعلى الحرام اذا تركه تارك واجب او فاعل محرم اخر ولما حذف
المص من الحد لفظة شرعا لم يبق مطردا لصدقه على كثير من الافعال المباحة والمحرمة
والمندوبة فان تاركها قد يذم باي يذمه غير الشارع على تركها اما لتعلق غرض الذام له
بايقاعها او لامر دنيوي او لكونه كافرا يرى ترك ذلك محرما اذا تقرر هذا فاعلم ان الذم
قولا او ترك فعل او ترك قول ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض المنزلة و او فعل مم

يرادف الواجب

يرادف الواجب اللازم والمحتوم والفرض خلافا للحنفية فانهم خصوا الفرض بما يثبت بدليل
قطعي والواجب بما يثبت بدليل ظني قالوا لان الفرض لغة التقدير قال الله تعالى فنصف
ما فرضتم اي ما قدرتم والوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل ظني
فانه الواجب لانه الساقط علينا ولا نسميه فرضا لعدم علمنا انه تعالى قدره علينا وهذا الكلام
لا يخفى على المتامل ضعفه لان الفرض لغة التقدير سواء كان طريق معرفته علميا او ظنيا كما ان
الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته ولكن لا مشاحة في الاصطلاح **قال**
قدس الله روحه والمحظور وهو الذي يذم فاعله ويرادفه الحرام والمزجور عنه والمعصية و
الذنب والقبيح **اقول** الحظر في اللغة المنع ويقال حظرت عليه كذا اذا منعته منه
ويطلق ايضا على القطع ومنه الحظيرة وهي البقعة المقتطعة التي ياوي اليها المواشي ويقال
ايضا على ما كثر ثمنه فانه كما يقال لبن محظور اي كثير الاقر واما بحسب الاصطلاح فقد
عرفه المص بانه الذي يذم فاعله وهو غير مطرد لصدقه على الافعال المباحة والواجبة
اذا ذم فاعلها غير الشارع من غير استحقاق كما قلناه في الواجب وكان ينبغي ان
يضم اليه ما يدل على الذم على الفعل والا لصدق على الافعال الواجبة والمندوبة
والمباحة انها محظورة اذا صدرت عن فاعل محرم او تارك واجب ويرادفه الحرام
والمزجور عنه يعني ان الله تعالى زاجر عنه والمعصية اي فعل ما كرهه الله تعالى على راي اصحابنا
والمعتزلة من ان الله تعالى كاره للمعاصي وعند الاشاعرة ان المعصية فعل ما نهى الله تعالى
عنه والذنب هو المنهي عنه الذي يتوقع عليه العقوبة والمؤاخذة والقبيح ومعناه الكلامي
على صفة مؤثرة في استحقاق فاعله الذم والذي نهي عنه شرعا وسياتي البحث في ذلك
قال والمندوب هو الراجح فعله مع جواز تركه وهو المرغب فيه والنافلة و

والمستحب والتطوع والسنة والاحسان واما المباح فهو ما يساوي وجوده وعدمه وهو الجائز والحلال والطلق واما المكروه وهو الراجح تركه ولا عقاب على فعله ويطلق على الحرام وترك الاولى بالاشتراك **اقول** هذه تعريفات متعلقات باقي الاحكام والمندوب في اللغة ماخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر لا يسئلون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا واما في العرف فهو عبارة عما ذكره المص وهو الراجح فعله مع جواز تركه فالراجح فعله جنس له وللواجب وقيد جواز تركه فصل يفصله عن الواجب وفيه نظر فان انواع الرجحان كثيرة مختلفة وان اراد واحدا منها بعينه وهو الرجحان بالنظر الى طلب الشارع او غيره مع عدم اتيانه بلفظ يدل عليه لم يجز اذ المقصود من الحد الايضاح والبيان وان اراد مطلق الرجحان لم يطرد فان الفعل الراجح باعتبار كونه مراد التحصيل مصلحة دنيوية او دفع مفسدة كذلك او باعتبار كونه مشتهيا كالاكل والشرب والوقاع قبل الشرع يصدق عليه الحد المذكور وليس مندوبا وايضا فان لفظ الجواز يصدق على الامكان الخاص وعلى اذن الشارع في الشيء وعلى عدم استكمال الشيء على صفة يوجب الاثم وهذه معان مختلفة وليس في اللفظ ما يدل على احدها فتحقق الاجمال وهو غير جائز في الحدود وايضا فرجحان الفعل قد يكون على الترك وقد يكون على فعل اخر فالاجمال متحقق من هذا الوجه ايضا ويقال للمندوب المرغب فيه لان الشارع وعد المكلف على فعله الثواب والنافلة ومعناه انه غير واجبة وان للمكلف ان يفعله من غير حتم والمستحب ومعناه عرفا ان الله تعالى احبه والتطوع ومعناه ان المكلف انقاد الى الله تعالى بفعله مع كونه قربة من غير حتم والسنة وهو ما يعلم عرفا كونه طاعة غير واجبة ولفظ السنة مختص في

الفصل الثالث في تقاسيم الفعل

العرف بالمندوب لحسن قولهم هذا الفعل واجب او سنة وبعض الناس يقول ان لفظ السنة لا يختص بالمندوب بل يتناول لكل ما علم وجوبه او ندبيته بامر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبادامته واستمراره على فعله فان السنة ماخوذة من الادامة ولهذا يقال الختان من السنة ولا يراد به انه غير واجب والاحسان وذلك لانه اذا كان نفعا موصلا الى الغير مع القصد الى ايقاعه واما المباح فهو في اللغة ماخوذ من الاباحة وهي الاعلان اباح فلان سره واما في العرف فقد عرفه المص بما يساوي وجوده وعدمه وكان ينبغي ان يضم اليه قوله في انه لا صفة له زائدة على حسنه او بالنظر الى خطاب الشارع اذ لو لا تقييده بما فيه التساوي لم يطرد لصدقه على جميع الافعال الممكنة سواء كانت واجبة او مندوبة او محرمة ويقال للمباح الحلال والطلق والجائز واما المكروه فهو في اللغة ماخوذ من الكراهة وهي الشدة في الحرب واما في العرف فقد عرفه المص بانه الراجح تركه ولا عقاب على فعله فقوله الراجح تركه جنس له وللحرام وقوله لا عقاب على فعله يخرج الحرام وهو منتقض في طرده بالحرام اذا عفى الله تعالى عن فعله وبالمحرمات الصغائر فان تركها راجح ولا عقاب على فعلها لكونها تقع مكفرة وهو اعلم ان لفظ المكروه مشترك بين ثلثة معان ما نهى عنه نهي تنزيه وهو ما علم فاعله او دل على ان تركه خير من فعله وان لم يكن على فعله عقاب والمحظور وترك الاولى كترك النافلة ويسمى تركها مكروها الا باعتبار كونه منهيا عنه بل لكثرة الفضل في معناه **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث في تقسيم الفعل وهو على وجوه الاول الفعل قد يوصف بالصحة وهو في العبادات ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فصلوة من ظن الطهارة صحيحة على الاول خاصة دون الثاني وفي العقود ما ترتب الاثر عليه وقد يوصف بالبطلان وهو ما قابل الاعتبارين وهو مرادف للفاسد خلافا للحنفية

التقسيم الاول في الصحة والبطلان

حيث جعلوا الفاسد مختصا بالمنعقد باصله دون وصفه كالربا المشروع من حيث انه
بيع الممنوع من حيث الزيادة **اقول** عرف المعتزلة الفعل بانه ما وجد بعد ان كان معدوما
والاوائل بانه مبدأ التغير في آخر وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان الى الوجوب
وتقسيمه يكون من وجوه متعددة والذي يجب ذكره ههنا ما يتعلق به الاحكام الشرعية
والتقاسيم التي ذكرها المص وهو من وجوه الاول تقسيم الفعل باعتبار الصحة والبطلان
فانهما عارضان للفعل الذي يكون وقوعها على الوجهين وتلك الافعال المعروضة لهما
قد يكون من العبادات والمص عرف الفعل الموصوف بالصحة من حيث هو موصوف بها
اذا كانت من العبادات بما عرفه المتكلمون وهو ما وافق الشريعة وقالت الفقهاء
انه ما اسقط القضاء وفائدة الخلاف تظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذبه فانها
صحيحة على التقدير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء
وجب بامر جديد وباطلة على التقدير الثاني لعدم اسقاطها ويرد على طرد الاول ما لا
يوصف بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعكس الثاني ما لا قضاء
له من الفرائض كصلوة العيدين والنذر المطلق والقضاء نفسه ومن النوافل كغير الراتبة
فانها ليست مسقطة للقضا مع اتصافها بالصحة واما اذا كان من العقود فالصحيح
منها ما ترتب عليه اثره اي حصلت منه غايته والغرض المقصود منه كالبيع مثلا فان
غايته انتقال المبيع الى المشتري والثمن الى البايع فما افاد ذلك فهو الصحيح واما
الباطل فهو معتبر بما قابل الصحيح منهما فهو في العبادات بتفسير المتكلمين ما لا يوافق
الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم يسقط القضاء وفي العقود ما لم يترتب عليه اثره اي
لم يحصل الغرض المقصود منه وهذا التعريف اعني تعريف الصحيح في العقود غير مطرد

لصدقه على

لصدقه على ما لا يوصف بالصحة كترتب اثر السبب الفعلي عليه مثل ترتب الشبع على الاكل
والري على الشرب وكترتب بعض الاشياء الشرعية عليه كترتب الحد على الزنا و
ترتب العتق على المصفر الخوف ومنه ظهر عدم اطراد التعريف المذكور للباطل منها ويراد
الباطل الفاسد في المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان مشروعا
باصله دون وصفه كالربا فانه مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله
على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصى وهذا التكلف لا
حاجة اليه لانه لا حجر في الاطلاق وفي عبارة المص نظر وذلك ان ضميره هو في قوله
هو في العبادات ما وافق الشريعة اما ان يكون راجعا الى الفعل وهو المط او الى الصحة
الموصوف به فان كان الاول كان قوله بعد ذلك وفي العقود ترتب اثر السبب عليه وهو فاسد
لعدم صلاحه ووجوب صدق المعرف على المعرف وان كان الثاني كان قوله اولا وهو
في العبادات ما وافق الشريعة يقتضي تعريف وصف الصحة بذلك وهو ايضا باطل بل
ما ذكرنا **قال** قدس الله سره الثاني الفعل قد يكون حسنا وهو ما للفاعل
القادر عليه العالم به ان يفعله او الذي لم يكن على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
وقد يكون قبيحا وهو الذي ليس له فعله او الذي على صفة لها تاثير في استحقاق
الذم وهو قول وفعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال العبد والحق
انهما عقليان خلافا للاشاعرة للعلم الضروري بقبح الظلم والكذب الضار والجهل
وحسن الصدق النافع والاحسان والعلم ولهذا الحكم بهما من لا يتدين بالشرايع
ولانه لولا ذلك لصح اظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع العلم بصدق المحق فينتفي فائدة
البعثة ولجاز الكذب عليه تعالى فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة التكليف ولانه

التقسيم الثاني في الحسن والقبح

يؤدي الى افحام الانبياء ع ولانا نعلم اختيار الفاعل الصدق لو خير بينه وبين الكذب
مع تساويهما من كل وجه **اقول** اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الفعل وهو
باعتبار اتصافه بالحسن والقبح اذ هما عارضان له يوصف بهما فان الفعل قد يكون
حسنا وقد يكون قبيحا وكان الاليق تقديمه على التقسيم الذي قبله لان موضوع هذا
التقسيم اعم فانه يشمل افعال الله تعالى وافعال المكلفين باسرها فليس كذلك موضوع التقسيم
السابق فانه انما يتناول ما يمكن وقوعه على وجهين من افعال ولهذا قال فيه الاول الفعل
قد يوصف بالصحة وقد دليل على التقليل اما الحسن فله عند المعتزلة تعريفان تفسيران
احدهما ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وثانيهما الذي لم يكن على صفة موثرة في
استحقاق الذم واما القبيح فله تفسيران مقابلان لتفسيري الحسن وهو اما ما ليس
للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله او الذي على صفة موثرة في استحقاق الذم والذم
قول او فعل او ترك قول او ترك فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير والاتضاع انخفاض
المنزلة فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب منه له والثالث كترك
رد السلام والرابع كترك القيام له مع اهليته لذلك وقيل على تفسير القبح المذكور ما
الذي يريدون بقولكم ليس له ان يفعله فان ذلك صادق على العاجز عن الفعل كالزمن
بالنسبة الى المشي وعلى القادر الممنوع منه حسا كالمقيد وعلى القادر المخلى مع القدرة
وعلى القادر المزجور عنه شرعا والاول والاخير مرادين قطعا ولا الثالث لانه
قد يكون حسنا كشرب الدواء المرعي للحاجة ولا الاخير لانه يلزم عوده الى الشرع وانتم
لا تقولون به ولا القدر المشترك بين هذه المعاني لانتفائه لان معنى الاول سلب
القدرة وهو عدمي ومعنى الرابع ما يعاقب على تركه وهو وجودي ولا مشترك بين

النقيضين

النقيضين وايضا فالمراد بقولكم استحقاق فانه قد يقال للاثر انه يستحق المؤثر بمعنى افتقاره
اليه ويقال للمالك انه يستحق الانتفاع بملكه بمعنى انه يحسن منه ذلك والاول ظاهر الفساد
والثاني يلزم منه الدور لتوقف معرفة الحسن على معرفة الاستحقاق حيث قالوا الحسن
ما لم يكن على صفة موثرة في استحقاق الذم وبالعكس واجيب بمنع الحصر في الاقسام
المذكورة والمراد ليس له ان يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذم والاستحقاق بمعنى
الاستيجاب وهو استحقاق المؤثر اثره واعلم ان الاول من تفسيري الحسن اخص من
الثاني لصدقها الثاني على القبيح لذاته لا لصفته فانه ليس له صفة موثرة في استحقاق
فاعله الذم وكذب الاول عليه اذ ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وتفسير القبيح
بالعكس فان الاول منهما وهو ما ليس للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله شامل لما كان
قبيحا لذاته وصفته والثاني وهو ما له صفة موثرة في استحقاق الذم لا يصدق على ما
قبح لذاته وقد ظهر من هذا انتقاض كل واحد من التعريفين الثانيين للحسن والقبح
لكن الاول في طرده والثاني في عكسه اذا عرفت هذا فاعلم ان الحسن والقبح قد
يراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته فيقال لما يلائم الطبع كالشيء اللذيذ انه حسن ولما ينفر منه
الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء على صفة كمال او نقص كما تقول العلم حسن والجهل قبيح
وهما عقليان اتفاقا وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم وهو محل النزاع بين
المعتزلة والاشاعرة فالمعتزلة يقولون انه عقلي والاشياء اما حسنة او قبيحة لكونها في انفسها تقع
على وجوه مخصوصة يستحق فاعلها باعتبارها المدح او الذم ثم تلك الوجوه قد يعلم بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد يعلم بالاستدلال كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع وقد لا يستقل العقل بادراكه ضرورة ولا نظرا بل يحتاج الى مسلك

الشرع كقبح صوم العيد ووجوب صوم اليوم الذي قبله وهذا هو مذهب الامامية والاوائل
من المعتزلة ذهبوا الى ان حسن الاشياء وقبحها انما هو لذاتها لا باعتبار صفاتها ولا
باعتبار وجوه تقع عليها وخالف الاشاعرة في ذلك وزعموا ان الحسن والقبح سمعيان
وان الفعل انما يكون حسنا اذا امر الله تعالى به وانما يكون قبيحا اذا نهى الله تعالى عنه
ولو امر الله بالقبيح لانقلب حسنا ولو نهى عن الحسن لانقلب قبيحا والمختار الاول لنا
وجوه ذكر المص في هذا الكتاب منها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع
والعدل والانصاف والعلم ورد الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور والجهل
ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق كتكليف الاعمى بنقط المصاحف واعرابها وتكليف
الزمن من الطيران في الهوى وان من حصل منه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير
ملاحظة الشرع ولاجل هذا حكم به منكر الشرايع كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع
لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الربا وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة
ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله
تعالى شيء ولو لم يقبح من الله تعالى لصح منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب امتناع
العلم بصدق المحق وينتفي الفرق بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب عند المكلفين
فتنتفي فائدة النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره
باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم
دلالة العام وهو ظهور المعجزة الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو النبي
فذلك باطل بالاتفاق الثالث لو لم يقبح من الله تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباره
وذلك يرفع الوثوق بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض

المكلف للثواب

المكلف للثواب وذلك انما يتم لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان
المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده
ولانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون
المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل اما واجبا
او حراما وعلى تقدير جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله
الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه
كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا ويمتنع جزمه بشيء من الاحكام وكل ذلك باطل اتفاقا
الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم افحام الانبياء ع والتالي باطل اتفاقا فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الوجوب لا يكون متحققا قبل الشرع على ذلك التقدير فاذا
طلب النبي من المكلف اتباعه فللمكلف ان يقول لا يجب علي اتباعك الا اذا علمت صدقك
ولا اعلم صدقك الا بالنظر في معجزاتك ولا انظر في معجزاتك الا اذا وجب علي النظر و
النظر لا يجب علي الا بقولك وقولك قبل ثبوت صدقك ليس بحجة فينقطع النبي ح
الخامس لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين المخبرين الصدق
والكذب المتساويين من جميع الوجوه سوى كون احدهما صدقا والاخر كذبا يختار
الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو
معلوم بالضرورة فانا نعلم قطعا اختيار العاقل للصدق على الكذب المساوي له
في جميع الوجوه ما عدا كونه صادقا قال [illegible] احتجوا بان افعال
العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان وبقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا والجواب المنع من صغرى القياس وقد كذبناها في كتبنا الكلامية والسمع

مسائل بما ذكرناه في نهاية الوصول اقول لما ذكر الحجج على مطلوبه شرع في ذكر ما
يعارضها وهو حجتان للاشعرية احديهما عقلية والاخرى سمعية اما الحجة العقلية
فتقريرها ان يقال افعال العباد اضطرارية ومتى كانت اضطرارية انتفى الحسن والقبح
العقليان اما الاول فلان العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك
اما ان يتوقف على مرجح اولا يتوقف والثاني محال لاستحالة ترجيح احد طرفي الممكن
على الاخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح من فعله او من فعل الله تعالى والاول
محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك المرجح الاخر لانه ما لم يترجح على تركه استحال تحققه لما
ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح فذلك المرجح الاخر ان كان من فعله
تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار لان الله تعالى ان
فعل ذلك المرجح وجب الفعل وان لم يفعله امتنع الفعل ولا قدرة على الواجب والممتنع
واما الثاني فبالاتفاق واما الحجة السمعية فتقريرها ان يقال لو كان الحسن و
القبح عقليين لزم حصول التعذيب قبل بعثة الرسل والتالي باطل فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه وللحرام على تقدير فعله
فاذا كانت الاحكام عقلية لم يتوقف على بعثة الرسول فيتحقق قبل الشرع ويتحقق
لوازمها معها اعني التعذيب والمدح والذم واما بيان بطلان التالي فلقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه نفى التعذيب من دون بعثة الرسول و
الجواب عن الحجة الاولى بالمنع عن صغرى القياس وهي كون افعال العباد اضطرارية
وما ذكر في بيان صدقها فهو باطل لجواز ترجيح القادر لاحد الطرفين اعني الفعل
والترك على الاخر لا لمرجح كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان وايضا لو

لزم هذا الدليل

لزم هذا الدليل لزم نفي قدرة الله تعالى وهو باطل بالاتفاق وعن الحجة الثانية بتاويل الادلة
السمعية بما ذكره المص في كتابه المسمى بنهاية الوصول وهو ان المراد وما كنا معذبين
بالاوامر السمعية حتى نبعث رسولا او يجعل الرسول اشارة الى العقل للمناسبة بينهما
باعتبار المشاركة في الهداية والارشاد وهذان الاحتمالان وان كانا مرجوحين لـ
مخالفتهما الاصل من حيث ان الاول تخصيص والثاني مجاز الا انهما اختيارا بانضمام ما دل
على ثبوت الاحكام بالعقل ارجح من اجراء اللفظ على ظاهره ولقائل ان يقول يمنع لزوم التعذيب
للوجوب والتحريم اما العقليان فظاهر اذ العقل لا يقتضي ترتب العقاب على ترك
الواجب وفعل الحرام بمجرده وانما يقتضي ترتب الذم على كل واحد منهما واما الشرعيان فلانه
تعالى قد يعفو عن تارك الواجب وفاعل الحرام ولا يخرجان بذلك عن الواجب والتحريم فان
قالوا استحقاق التعذيب هو اللازم لهما لا نفس التعذيب قلنا فالاية انما دلت على
نفي التعذيب لا على نفي الاستحقاق الذي هو اللازم بزعمكم وح لا يدل على نفي الوجوب
وايضا لا يلزم من نفي التعذيب الى غاية المعينة وهي بعثة الرسول نفي التعذيب مطلقا
لاحتمال التعذيب بعدها قال قدس سره تذنيبان الاول لو لم يجب شكر المنعم ضرورة
عقلا بالضرورة لم يجب المعرفة لعدم الفرق بينهما عقلا والتالي باطل والا لزم افحام
الانبياء فالمقدم مثله ولانه معلوم بالضرورة للعقلاء ولانه دافع للخوف فيجب عقلا الثاني
ان الوجوب لا لفائدة عبث والفائدة ان كانت عاجلة فهي منتفية لان العاجلة التعب
وان كانت آجلة امكن ايصالها اليه بدونه فكان عبثا والجواب لم لا يجب لكونه شكرا او لانه
يستلزم فائدة اخرى والا لزم التسلسل ولم لا يكون الفائدة آجلة ولا يمكن ايصالها
على جهة الاستحقاق بدون الشكر اقول التذنيب التفريع والتذنيبان المذكوران

وح يجب شكر المنعم ... اول

بحث الاشاعرة مع المعتزلة وفيها على تقدير تسليم قول المعتزلة بالحسن والقبح والوجوب
العقلي فيهما فرعان على هذا القول واعلم ان اصحابنا الامامية والمعتزلة ذهبوا الى ان
شكر المنعم واجب عقلا وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة احتجت الامامية والمعتزلة
على ذلك بوجوه ذكر المصنف في الكتاب منها ثلاثة وجوه الاول لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب
معرفة الله تعالى عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح حاكم
بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا لم
يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة والا لزم الترجيح من غير مرجح
وانه مح واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم افحام الانبياء لانهم ع اذا اظهروا المعجزات كان
للمكلف ان يقول لهم لا يجب علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقل ولا يجب
اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام واعلم ان كلام المصنف
موضع نظر وذلك انه جعل عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة ملزوما لعدم وجوب
المعرفة مطلقا واستدل عليه بل على اللزوم المذكور بعدم الفرق بينهما وهو غير دال
على اللزوم المذكور بل ان دل فانما يدل على لزوم عدم وجوب المعرفة عقلا بالضرورة و
هذا اللازم اعم من الاول وغير مستلزم له لعدم استلزام العام الخاص وليس ابطاله
يستدل ببطلانه على بطلان ملزومه اعني عدم وجوب شكر المنعم عقلا بالضرورة بل
هو حق متفق على حقيقته فان احدا لم يذهب الى ان وجوب المعرفة ضروري ولا يلزم من
حقيقته افحام الانبياء ع ويمكن ان يكون قوله بالضرورة في قوله لو لم يجب شكر المنعم عقلا
بالضرورة بيانا لكيفية لزوم التالي المذكور للمقدم ولا يكون خبرا من المقدم ولا من
التالي الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا الثالث انه رافع للخوف

وكلما كان

وكلما كان رافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة
على ترك شكر المنعم فيحصل له خوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى
فبديهية كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة احتجت الاشاعرة
بان شكر المنعم لو كان واجبا عقلا لكان وجوبه اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان القسم الاول من قسمي
التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك
الفائدة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى او الى الشاكر والاول مح لاستغنائه تعالى عن كل
شيء واستغنائه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني مح ايضا لانها اما ان تكون
عاجلة او اجلة والاول مح اذ للعامل ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني ايضا
مح لامكان ايصال الله تعالى الفائدة الاجلة بتوسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا
العقل لا يقتضي ترتب فائدة اخروية على الشكر بحيث يترتب الوجود عليها والجواب ان
وجوبه لكونه شكرا لا لامر اخر مغاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه
لا لامر اخر ولا يجب في كل امر ان يكون مطلوبا لفائدة مغايرة له والا لزم التسلسل لان تلك الفائدة
مح تكون مطلوبة لفائدة اخرى والاخرى لاخرى وهكذا لا الى نهاية وهو محال او نقول
لم لا يجب لفائدة اجلة ولا يكون توسطه عبثا ولان حصولها على وجه الاستحقاق امر مطلوب
وهو حسن لا يمكن الا بتوسط الشكر او لفائدة عاجلة وهي دفع الخوف عن النفس الحاصل في
العاجل بسبب تجويز الضرر الآجل بتركه والحق ان يقال ان اراد بوجوب الشكر كونه
بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فذلك لا مر لازم له لذاته او لصفة لازمة له لذاته
كحسن الصدق وقبح الكذب ومقابلة الوجود والعدم وبالعكس فلا يصح ان يقال

فيه اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة كما لا يصح ان يقال في نظائره وان اراد به ان اتيان
المكلف بالشكر الواجب اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة قلنا انه لفائدة هي دفع ضرر الذم
اللاحق له بتركه وجلب نفع المدح الحاصل له بفعله واما الترديد في نفس الوجوب فانه
انما يتصور اذا قلنا انه شرعي كما ذهب اليه الاشاعرة من حيث انه صادر عن الله تعالى فيقال
ايجاب الله تعالى الشكر اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة ويسوق الكلام **قال** قد مرّ تقريره

الثاني في ان الاشياء قبل ورود الشرع على الاباحة

الثاني ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل
ورود الشرع وذهب معتزلة بصرة الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني
لنا انه منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك في تناولها فوجب
حسنها كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه
فكان حراما وجوابه ان الاذن معلوم عقلا كالاستظلال **اقول** هذا هو المذهب
الثاني من المذهبين الذين بحث الاشاعرة مع المعتزلة فيهما على تقدير تسليم
القول بالحسن والقبح العقليين وهو البحث عن احكام الاشياء قبل ورود الشرع و
اعلم ان ما ينتفع به المكلف اما ان يكون اضطراريا اي يضطر اليه في معاشه بحيث
لا يمكن حيوته بدونه كالتنفس في الهواء وتناول الماء عند العطش العظيم وامثال ذلك
واما ان لا يكون كذلك كتناول الفاكهة واستعمال الطيب ومشابههما والاول
يجب القطع بعدم تحريمه الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق واما الثاني فاما ان يدرك
بضرورة العقل حسنه وقبحه كالصدق النافع والكذب الضار اولا والثاني هو
المطلوب وهو المقصود بالبحث هنا فذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد وابو علي بن
ابي هريرة من فقهاء الشافعية والحنفية الى انها مباحة وذهب ابو الحسن الاشعري

وذهب معتزلة بصرة هو

وابو بكر الصيرفي

وابو بكر الصيرفي وجماعة من الفقهاء الى انها على التوقف ثم فسر اهل التوقف فسره
قوم بانه لا حكم فيها اصلا ورد هذا التفسير بان هذا ليس توقفا بل قطعا بعدم الحكم
والاخرون بانا لا ندري هل فيها حكم او لا ولو جوزنا ان فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او
اباحة واختار المص المذهب الثاني وهو انها على الاباحة واحتج عليه بما ذكره ابو الحسين
البصري وهو ان تناول الفاكهة منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على
المالك فيه فوجب القطع بكونه حسنا اما انه منفعة فظاهر واما خلوه عن امارات
المفسدة فلانا انما نتكلم على تقديره واما انه لا ضرر على المالك فيه فبين واما انه
متى كان كذلك وجب القطع بحسنه فلانه يحسن منا الاستظلال بحائط الغير عند
كونه موصوفا بالصفات المذكورة اعني كونه نافعا خاليا عن امارات المفسدة
ولا ضرر فيه على المالك وعلة حسنه هو كونه موصوفا بتلك الصفات للدوران معها
وجودا وعدما وهذه العلة متحققة في محل النزاع فوجب القول بحسنه لوجوب وجود
الحكم عند تحقق العلة واعترض بمنع الحكم في الاصل اعني حسن الاستظلال بحائط
الغير معللا بالاوصاف المذكورة والدوران غير دال على العلية كما سياتي وانه لا يلزم
من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا بالاوصاف المذكورة تحققها في محل النزاع
ثبوت الحكم فيه لجواز وجود شرط الحكم في الاصل دون الفرع او وجود مانع منه في
الفرع دون الاصل احتج اهل المذهب الاول على التحريم بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير
اذنه فيكون قبيحا كما في الشاهد والجواب المنع من عدم الاذن فان وجوده معلوم عقلا اي
بدليل العقل كالاستظلال بحائط الغير والفرق بين الشاهد والغائب متحقق وهو تضرر
المالك في الشاهد بالتصرف في ملكه بخلاف الغائب ومع ظهور الفرق بطل القياس

على ما ياتي هو

التقسيم الثالث الى الاجزاء وعدمه

والثاني قول المص فوجب حسنه راجع الى مجموع الاشياء وان لم يكن ملفوظا ولو قال
حسنها بحيث يرجع الى الاشياء او الى المنفعة كان اليق قال قدس سره الفعل قد
يكون مجزيا بمعنى ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به وانما يحصل ذلك لو اتى المكلف
به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه شرعا وقد لا يكون كذلك اذا لم يوقعه المكلف على
وجه المطلوب منه وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن وقوعه على وجهين او على جهات
اما على وجه واحد كالمعرفة فلا يصح وصفه به اقول هذا تقسيم ثالث للفعل باعتبار
كونه مجزيا وكونه غير مجزي ولما كان مورد هذا التقسيم اخص من موردي التقسيمين اللذين
تقدما اخره عنهما واعلم ان العبادة توصف تارة بكونها مجزية كالصلوة الجامعة
للاركان والشرائط وتارة بكونها غير مجزية كالصلوة الخالية عنهما وانما يصح وصف
الفعل بالاجزاء اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه يكون باعتبار بعضها مستتبعا
على حكمه وباعتبار بعضها لا يكون كذلك كالصلوة واما ما لا يكون كذلك كمعرفة
الله تعالى ورد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على وجه واحد اذا
تقرر هذا فنقول معنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط التعبد به اذا اتى المكلف
مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد به وانما لا يكون الفعل كذلك اذا
اوقعه لا على الوجه المطلوب شرعا وقال قوم الاجزاء عبارة عن سقوط القضاء ورد بان سقوط
القضاء قد يتحقق بدون الاجزاء فغايره بيانه ان المكلف اذا اتى بالفعل مجردا عن بعض شروطه
ثم مات سقط القضاء مع ان ذلك الفعل غير مجزي وفاقا واجيب بان المسقط للقضاء ههنا
انما هو الموت لا الفعل فلا يصدق على الفعل انه مسقط للقضاء مع انه غير مجزي قال
قدس سره الرابع الواجب ان اتى به في وقته سمي الاتيان اداء وان كان بعد وقته المضيق

او الموسع

التقسيم الرابع الى الاداء والقضاء والاعادة

او الموسع سمي قضاء وان فعل ثانيا في وقته لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي اعادة
اقول موضوع هذا التقسيم اخص من الذي قبله فلهذا اخره عنه وذلك لان
موضوع التقسيم السابق العبادة مطلقا وهي اعم من كونها موقتة وغير موقتة و
موضوع هذا التقسيم العبادة الموقتة واعلم ان العبادة الموقتة لا توصف بكل واحد
من هذه الاوصاف اعني الاداء والقضاء والاعادة لانها ان اتي بها في وقتها المحدود
سمي ذلك الاتيان اداء وان اتي بها بعد خروج وقتها الموسع او المضيق سمي قضاء
وان اتي بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل كتجرده عن شرط معتبر او اقترانه
بامر مبطل سمي ذلك الاتيان اعادة فان الاداء اعم من الاعادة مطلقا لان الاداء
الاتيان بالعبادة في وقتها مطلقا وهو اعم من كونه مسبوقا باتيان اخر وهو الاعادة
او غير مسبوق وبعض الاصوليين لم يعتبر في الاعادة الفعل في الوقت فعلى
هذا فيكون بينها وبين كل واحد من الاداء والقضاء عموم من وجه لصدقها
مع الاداء دون القضاء اذا فعلت في الوقت ومع القضاء دون الاداء اذا فعلت
في غير وقته وصدق كل واحد منهما بدونها اذا لم يكن مسبوقا باتيان اخر واعلم
ان المص جعل مورد التقسيم الواجب خاصة ونحن لما راينا ان بعض المندوبات يعرض
للاوصاف المذكورة جعلنا مورده العبادة ليكون شاملا للجميع قال
قدس سره وقد يعصي المكلف اذا اخر الموسع عن الوقت الذي يغلب على ظنه انه لو لم
يفعله في الحال فات وقته فلو اخر وعاش قال القاضي يصير قضاء وليس بمعتمد
لظهور بطلان ظنه ولو اخر مع غلبة السلامة فمات فجاة لم يعص اقول
هذا الفرع مبني على ما تقدم لانه اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع انه

انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فيه فات فعله في وقت اجمع عصى بالتاخير لانه تبعه ظنه ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به فلو اخره وعاش الى وسط الوقت او آخره اتى به فيه هل يكون اداء او يكون قضاء قال الغزالي وجماعة من الاصوليين يكون اداء اذ لا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله وقال القاضي ابو بكر بل يكون قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه والا لم يعص بالتاخير عنه وهو باطل اتفاقا فاذا اوقعه خارج ذلك الوقت المعين كان قضاء اذ لا نعني له الا ما فعل بعد وقته المعين ولكن يجيب بان حكم الظن مشروط باستمراره ومع زواله وظهور فساده نزل عن درجة الاعتبار وبقي الحال على ما كان عليه قبله والثاني لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع غلبة ظنه بالسلامة والبقاء الى ثانيه فاتفق موته فجاءة قبل دخول ثاني الوقت لم يعص لعدم علمه وظنه بتعين اول الوقت له **قال** قدس سره ثم القضاء انما يثبت عند سبب وجوب الاداء مع عدم الاداء اما مع وجوبه وتركه كتارك الصلوة حتى يخرج الوقت او مع عدم الوجوب لامتناعه عقلا كالنائم او شرعا كالحائض او لا لامتناعه كالمسافر اذا علم القدوم قبل الزوال **اقول** الفعل لا يسمى قضاء الا اذا حصل سبب وجوب ادائه ولم يؤد وذلك على قسمين احدهما ان يتحقق معه وصف الوجوب ثم لم يفعل الواجب كالصلوة المتروكة عمدا حتى يخرج وقتها فان فعلها فيما بعد يكون قضاء والثاني ان لا يتحقق معه الوجوب وهو على اقسام لان عدم تحققه اما ان يكون لامتناع الفعل في تلك الحالة عقلا كالصلوة من النائم طول وقتها فان صدور الصلوة عنه في حالة نومه ممتنع شرعا او يكون كالحيض فان مانع الصيام انما يستفاد من الشرع او لا لامتناعه كالمسافر

اذا علم

الفصل الثالث في تقاسيم الفعل

اذا علم قدومه الى اهله قبل زوال الشمس فان تحقق الصوم منه ممكن عقلا وشرعا وكالمريض اذا علم برؤه قبل الزوال الا ان سقوط الصوم عن المسافر استند الى نفسه لان السفر فعله باختياره ولا كذلك المريض لعدم استناد المرض اليه وفي جميع هذه الاقسام يسمى قضاء لوجود سبب الوجوب فيها كالدلوك الشمس للصلوة والشهر للصيام دون الوجوب خلافا لبعض الفقهاء حيث زعم ان الوجوب متحقق في هذه الصورة وهو خطأ فان الحائض مثلا مامورة بترك الصلوة فكيف يكون واجبا عليها وانما قيدنا المسافر بعلمه بالقدوم قبل الزوال لان المسافر عندنا لا يصح منه صوم رمضان وانه اذا قدم الى اهله قبل الزوال ولم يتناول شيئا امسك وصح صومه ذلك اليوم واما الجمهور فلما كان من مذهبهم صحة صوم المسافر شهر رمضان لم يحتاجوا في التمثيل بها الى القيد المذكور وهذا في قضاء الواجب واما قضاء النوافل فلا يتحقق فيه ذلك **قال** قدس سره الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع او رخصة وهو الجائز معه فمباح الاصل ليس برخصة وتناول الميتة رخصة وقد يجب رخصة كالتناول عند خوف الهلاك **اقول** هذا تقسيم اخر للفعل باعتبار اقتران جوازه بقيام المقتضي للمنع منه وعدمه وهو تقسيمه الى الرخصة والعزيمة واعلم ان العزيمة مشتقة من العزم وهو القصد المؤكد ومنه قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما وسمي بعض الرسل عم اولي العزم لتاكيد قصدهم في اظهار الحق والهدى واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عما جاز فعله لا مع قيام المقتضي للمنع منه كصلوة الخمس ونحوها واما الرخصة فهي لغة عبارة عن التيسير والتسهيل ومنه قولهم رخص السعر اذا رخص وسهل الشراء واصطلاحا عبارة عما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع منه فمباح الاصل ليس برخصة لان جواز فعله

[illegible]

المقصد الثاني في اللغات

لم يقترن بما يقتضي المنع منه وتناول الميتة في المخمصة رخصة لان جوازه اقترن بما يقتضي المنع منه وهو تسبب تحريم الميتة وقد ينتهي الرخصة الى الوجوب كتناول الميتة عند خوف الهلاك من المسغب فان المسغب استبقا المهجة وحفظ النفس وهو واجب وهو من هذه الحيثية عزيمة لا رخصة ان لم يقم دليل على تحريم استبقا المهجة وحفظ النفس نعم هو رخصة من حيث اشتمال الميتة على الخبث المحرم وقد يكون الرخصة تركا كالصوم واسقاط الركعتين من الصلوة الرباعية في السفر ولا ينتقض بذلك الحد المذكور للرخصة في عكسه لان المقسم للحد ههنا انما هو الفعل لا انه ناشئ عن تقسيمه ولو اردنا تعريف الرخصة مطلقا بحيث يتناول الفعل والترك قلنا الرخصة ما ابيح للمكلف مع قيام ما يقتضي المنع منه واللام في قول المص كالتناول عند خوف الهلاك للعهد والمراد به تناول الميتة المقدم ذكره **قال** ولنختم هذه المقصد الثاني في اللغات وفيه فصول **الاول** في الواضع ذهب عباد الى ان اللفظ يدل على المعنى لذاته لاستحالة ترجيح بعض الالفاظ بمعناه من غير مرجح والطبق المحققون على بطلانه والمخصص انما ارادة المختار او سبق المعنى حال حصول اللفظ ثم اختلفوا فالاشعري وابن فورك على انها توقيفية لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقوله واختلاف السنتكم والمراد الجارحة المخصوصة للاتفاق فيها بل ما يصدر عنها تسمية للمسبب باسم السبب فلا يفتقر الاصطلاح الى مثله فيتم وابو هاشم على انها اصطلاحية لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الرسول السابق على التوقيف **اقول** قد عرفت فيما تقدم ان من جملة مبادي هذا العلم المبادي اللغوية وهو مستفاد من اللغة فلهذا اشار المص اليها على الوجه الكلي واعلم ان لفظة اللغة ماخوذة من لغي يلغي اذا لهج في

من الكلام

الفصل الاول في الواضع

بالكلام ومعناها كل لفظ وضع لمعنى فاللفظ ما يتلفظ به الانسان ويخرج به الاشارات والرقوم وقولنا وضع لمعنى يخرج به المهمل قيل هذا الحد شامل للمفرد والمركب وفيه نظر لان المركب ليس بموضوع فلا يكون مندرجا تحته وهذا الحد مبني على ما ذهب اليه المحققون من ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع او بما يتبع الوضع خلافا لعباد بن سليمان وجماعة من المعتزلة حيث ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واطبق المحققون الى بطلانه والا لاهتدى كل احد الى كل لغة وهو باطل بالوجدان احتج عباد ومن تبعه بانه لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون غيره ترجيح من غير مرجح وانه محال والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من نفي الترجيح المستند الى ذات اللفظ وذات المعنى نفي المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع القادر المختار الذي من شانه الترجيح بلا مرجح او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله والثاني يتاتى في حق غيره تعالى اجيب الوجوب بتقدم ولما كانت اللغة عن كل لفظ وضع لمعنى كان البحث فيها يتعلق اما بالموضوع وهو اللغة او الموضوع له وهو المعنى او الواضع وهو الذي يخصص اللفظ بالمعنى او الغرض من الوضع والمص اشار الى ذلك وبدا بالبحث عن تعيين الواضع لانه علة الوضع وقد اختلف الناس فيه فذهب ابو الحسن الاشعري و ابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى والعلم بوضعه مستفاد من التوقيف الالهي اما بالوحي او بخلق الاصوات والحروف يسمعها واحد او جماعة او بخلق علم ضروري بان اللفظ المعين موضوع للمعنى المعين وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او من جماعة اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرفها الواضعون غيرهم بالقرائن والاشارات كالاطفال الذين

ذلك الوضع

المقصد الثاني في اللغات

ابو اسحق الاسفرايني ان القدر الضروري الذي به يعلم الاصطلاح توقيفي والباقي
اصطلاحي وتوقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتاخرين احتج الاولون
على التوقيف بوجوه ذكر المص منها ثلثة الاول قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على
ان الاسماء توقيفية فيكون الافعال والحروف كذلك لانه لا قائل بالفرق ولان الاسم مشتق
من السمة وهي العلامة فالجميع اسماء ولان التحاور بالاسماء دون انضمام الافعال و
الحروف اليها متعذر او متعسر الثاني قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم وليس المراد بالالسنة الجوارح المخصوصة اللحمانية لانها متفقة
في التركيب والتاليف ولو فرض اختلافها بالمقدار والشكل لم يجعله اية لكون الاختلاف
في غيرها من الاعضاء اظهر واوضح فوجب حملها على اللغات الصادرة عنها تسمية
للمسبب باسم سببه وهو من احسن وجوه المجاز الثالث لو لم تكن اللغات توقيفية لكانت
اصطلاحية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كونها مستفادة
من الوضع لاستحالة مذهب عباد وانحصار الواضع في الله تعالى وعباده فانتفى احدهما
ثبت الاخر واما بيان بطلان التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين
قادرا على تعريف صاحبه ما في نفسه وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر الدالة على تلك المعاني
والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول ويتسلسل وانه محال احتج ابو هاشم واصحابه
على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت متاخرة عن ارسال الرسل لان
التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان رسول من رسله والثاني باطل بدليل قوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لكل قوم رسول لسانا سابقا
على ارساله اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة

محتمل

محتمل والحجج المذكورة كلها ضعيفة الدلالة على المقصود كما ياتي **قال** قدس سره
والاعتراض بانه لم لا يجوز حمل التعليم على الالهام بالاحتياج الى هذه الالفاظ والاقدار
على وضعها او حمل الاسماء على الصفات مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات
او علم ما اصطلح عليه غيره وليس حمل الالسنة على اللغات اولى من حملها على الاقدار عليها
مع تساويهما في كونهما اية والاصطلاح قد يعلم بالقراين كالاطفال من غير تسلسل
يمنع توقف التوقيف على البعثة لجواز حصوله بالالهام وخلق الاصوات في اجسام
جمادية **اقول** اعترض على الحجة الاولى من الحجج القائلين بالتوقيف وهي المتمسك
بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها من وجوه ثلثة الاول لم لا يجوز ان يكون المراد بالتعليم
الالهام بالاحتياج الى هذه الالفاظ في محاورة زوجته وبنيه وبعث عزمه على وضعها
واقداره على الوضع بخلق العلوم المحتاج اليها فيه ونسب التعليم الى الله تعالى لانه الهادي
اليه لا انه علمه بالخطاب كما قال الله تعالى في حق داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم (اي الهمناه)
اذ ليس التعليم عبارة عن ايجاد العلم بل هو فعل صالح لان يترتب عليه العلم ولهذا
يقال علمته فلم يتعلم الثاني لم لا يجوز ان يكون المراد بالاسماء الصفات والعلامات
مثل كون الفرس صالحا للركوب والثور للحرث والجمل للحمل فان الاسماء علامات لكونها
مشتقة من السمة وهي العلامة او من السمو وهو العلو وعلى كلا التقديرين فكلما
يعرف ماهيته او يكشف عن حقيقته فهو اسم وتخصيص لفظ الاسم بهذه الالفاظ مستفاد
من العرف الطاري الثالث لم لا يجوز ان يكون تعليمه تلك الاسماء بما اصطلح عليها
قوم خلقهم الله تعالى قبل خلق ادم عم وايضا لا يلزم من تعليمه الاسماء كلها تعليم اللغات
كلها لاحتمال تعليمه معنى كل اسم بحسب لغة واحدة ثم ان ادم عليه السلام او غيره

وضع كل اسم من تلك الاسما لمعان لغة متعددة بحسب تعدد هذه اللغات وعلى الحجة الثانية
وهي قوله تعالى واختلاف السنتكم بان الالسنة تعيين لفظ الالسنة على اللغات عند تعذر
حملها على حقيقتها وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هناك مجاز اخر وهو ممنوع فان الاقدار
على اللغات مجاز اخر وليس صرف اللفظ الى المجاز الاول اولى من صرفه الى المجاز الثاني
مع تساويهما في كون كل منهما اثرا واجاب المص عن هذا في كتاب النهاية بان المجاز الاول
ارجح لكونه من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو احسن وجوه المجاز اذ اللغات
صادرة عن الالسنة ولا كذلك الاقدار على اللغات ولان في الثاني زيادة اضمار و
هو خلاف الاصل وعن الثالثة بالمنع من بطلان ثانيها وهو كون اللغات اصطلاحية
وما ذكروه من افتقار الاصطلاح الى سبق اخر ممنوع لجواز ان يعلم المصطلحون غيرهم
اصطلاحهم ويعلم كل منهم اصحابه ما في نفسه بالقرائن والترديد كما يعلم الابوان الطفل
لغتهما من غير تسلسل وعن حجة ابي هاشم بالمنع من توقف التوقيف على بعثة الرسول
لاحتمال حصوله بالالهام او بخلق اصوات وحروف في اجسام جمادية وخلق علم ضروري
للسامعين لها بان الله تعالى وضعها لمعانيها **قال** الفصل الثاني في الموضوع له
كل معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وجب في الحكمة وضع لفظ بازائه لوجود القدرة والداعي و — الحاجة الى
انتفاء الصارف وما عداه لا يجب والا لزم ما لا يتناهى من الالفاظ ولان انواع الروائح
ومراتب الاشتداد لم يوضع لها الفاظ مخصوصة وانه لا يجوز وضع الظاهر بازاء الخفي
وليس القصد بوضع المفرد افادة معناه لتقدمها عليه بل التمكن علينا من تركيب المعاني
بواسطة تركيب الالفاظ واللفظ يدل على الخارجي بواسطة الذهني لتغاير الالفاظ عند — ٢ المعنى
تغاير التخيلات للشخص المتحد في الحقيقة ومعرفة الوضع مستفادة من النقل المتواتر

او الاحاد او المركب من نقلين كالاستثنا من الجمع وكون الاستثنا اخراجا **اقول**
هذا الفصل مشتمل على مباحث الاول في الموضوع له اللفظ اعلم ان المعاني على قسمين
احدهما ما تكثر الحاجة وتشتد الى التعبير عنه والاخر ليس كذلك والاول يجب في الحكمة
وضع لفظ بازائه لانه لما كان مقدورا للواضع وكان الداعي اليه موجودا والصارف عنه
مفقودا للواضع وجب تحققه منه واما الثاني فلا يجب ان يوضع له لفظ بل يجوز خلو المعاني
من لفظ يدل عليه والاول استدل المص عليه بوجهين الاول انه لو وجب ان يوضع لكل
معنى لفظ يختص به لزم وضع ما لا يتناهى من الالفاظ والتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الشرطية ان المعاني غير متناهية لان بعضها كالاعداد ومراتب الاشتداد لا يتناهى
ولا يقف عند كل حد بل كل مرتبة من مراتبها فوقها اخرى الى غير النهاية وما كان
بعضه غير متناهي فمجموعه اولى بكونه غير متناه فاذا وضع بازاء كل معنى من تلك المعاني
لفظ يختص به كانت الالفاظ غير متناهية لان المساوي لما لا يتناهى يجب ان لا يتناهى
واما بيان بطلان التالي فلان الالفاظ مركبة من الحروف المتناهية وكل مركب من متناه
فهو متناه بالضرورة فالالفاظ متناهية الثاني لو وجب ان يوضع لكل معنى لفظ مختص
لزم ان يكون لكل واحد من انواع الروائح ومراتب الاشتداد لفظ يدل عليه والتالي باطل
فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها المبحث الثاني في انه لا يجوز وضع اللفظ الظاهر
المشهور المتداول بين الخاصة والعامة بازاء المعنى الخفي الذي لا يهتدي الى معرفته
الا الخواص كما تقول مثبتوا الاحوال كابي هاشم واصحابه من ان الحركة معنى يوجب للجوهر
كونه متحركا فنقول المعلوم عند الجمهور ليس الا نفس كون الجوهر متحركا اما ان متحركية حالة
معللة بمعنى الحركة وانها غير واقعة للقادر فذلك امر لو صح القول به لما عرفه الا الاذكياء

من الناس بالدلائل الدقيقة والبراهين الغامضة ولفظ الحركة لفظ ظاهر متداول
بين الجمهور من اهل اللغة الذين لا يتصورون هذا المعنى ولا تصل اليه اذهانهم واذا
كان كذلك امتنع ان يكون موضوعا لذلك المعنى بل لا مسمى الحركة في وضع اللغة الا نفس
كون الجسم منتقلا لا غير اذ وضع اللفظ للمعنى متوقف على تصور ذلك المعنى وكذا ظهوره
واشتهاره تابع لظهور معناه واشتهاره فحينئذ واعترض بان الواضع ان كان هو الله تعالى
فنسبة المعاني كلها اليه على السواء فلا يجوز ان يكون بعضها خفيا عنده والخفا عند
الناس لا يمنع الوضع منه وان كان هو البشر فكذلك لاحتمال ان يكون بعض البشر وقف
على المعنى الدقيق فوضع اللفظ بازائه ثم خفي على غيره ذلك المعنى واستعمل في الاذهان
وهو كون الجسم منتقلا وخفي ذلك المعنى الموضوع له اللفظ في اصل الوضع واشتهر
الثاني وان كان الاصل هو ذلك المعنى الدقيق وفيه نظر فانه ليس المراد ان خفا المعنى
واشتهار اللفظ يمنع من وضعه له ابتداء كيف واشتهار اللفظ انما يكون بعد وضعه
بل المراد اشتهار اللفظ وتداوله بين عامة اهل اللغة من غير نقل ولا تجوز دليل على كون
معناه ظاهرا جليا ويمنع ان يكون دقيقا خفيا لا يعلمه الا الخواص لان تداول اللفظ و
اشتهاره انما يكون عند فهم المتداولين معناه وظهوره عندهم فلو كان معناه خفيا
لما تداولوه واشتهر بينهم فلا يكون خفيا والبحث الثالث في انه ليس القصد بوضع الالفاظ
الالفاظ المفردة افادة معانيها والدليل على ذلك ان افادة تلك الالفاظ لمعانيها موقوفة
على العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني الموقوفة على العلم بتلك المعاني ضرورة ان
العلم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني على العلم بذلك اللفظ وذلك المعنى
فلو استفيد العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور بل الغرض من وضع

الالفاظ المفردة لمعانيها تمكن الانسان من تفهيم ما يتركب من تلك المعاني بتوسط
تركيب الفاظها الدالة عليه فان قلت هذا بعينه وارد في المركبات فانا لا نفهم
منها معانيها الا بعد العلم بكونها موضوعة لتلك المعاني وذلك يستدعي سبق
العلم بتلك المعاني من تلك الالفاظ المركبة لزم الدور قلت لا نسلم ان افادة الالفاظ
المركبة لمعانيها يتوقف على العلم بكونها موضوعة لها وبيان ذلك انا متى علمنا
كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك
الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ المفردة
بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض
في ذهن السامع حصل العلم ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض
حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة فظهر ان افادة اللفظ المركب لمعناه لا يتوقف على
العلم بكونه موضوعا له البحث الرابع في ان الالفاظ انما وضعت للمعاني الذهنية وانها
تدل على المعاني الخارجية بتوسطها والدليل على ذلك انا اذا رأينا جسما من بعيد
فظنناه حجرا شاهدنا سميناه باسمه فاذا قربنا منه وزال الظن الاول فظنناه فرسا
سميناه باسمه ثم لو زال هذا الظن ايضا وقد يحصل على كونه حجرا سميناه باسمه وقد تغايرت
الالفاظ عند مغايرة الخيالات للشخص الواحد المتحد في الحقيقة وذلك دليل على
ان الالفاظ ليست موضوعة للمعاني الخارجية بل الذهنية لدورانها معها البحث
الخامس في طريق معرفة الوضع اعلم ان العقل المحض لا طريق له الى معرفة الوضع هذه
الاشيا مستقلا لكونها امورا وضعية وحينئذ يكون الطريق اليها اما النقل المحض
او المركب من العقل والنقل اما متواترا او احادا فالاول كون لفظ السما والارض موضوعين

مبحث ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية

لمعنيهما وكون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والثاني ككون لفظ الجبل موضوعة
للسحاب ولفظ الحاجة للشجرة الصغيرة واما المركب من العقل والنقل فهو كما اذا استقل
مقدمتين منتا بنتين من نقليين فرتبهما العقل حتى يحصل منهما نتيجة وطريق تلك
النتيجة النقل والعقل مثاله ذلك انا اذا استقدنا من نقل صحة الاستثناء من الجمع المعرف
ومن نقل آخر كون الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فعلمنا بالعقل بتوسط هذين النقلين
ان الجمع المعرف للاستغراق **قال** قدس سره الفصل الثالث في تقسيم الالفاظ
وهو من وجوه الاول اللفظ يدل على المعنى بتوسط وضعه له مطابقة وبتوسط دخوله
فيما وضع له تضمنا وبتوسط لزومه ذهنا التزاما **اقول** لما كان المراد من الالفاظ
التي اشتمل هذا الفصل على ذكر تقسيمها انما هي الالفاظ الدالة على المعاني وجب
عليه ان يقدم على ذلك تقسيم دلالة اللفظ على معناه الى اقسامها واعلم ان الدلالة
قد تكون عقلية كدلالة الصوت على المصوت وقد تكون طبيعية كدلالة اح اح على
اذى الصدر وقد تكون وضعية اي مستفاد من الوضع كدلالة لفظ الانسان على
معناه والمقصود بالبحث هنا انما هي الاخيرة والوضع هنا عبارة عن تخصيص شيء بشيء
ليفهم الثاني عند اطلاق الاول وقد اختلف في تعريف الدلالة اللفظية فقال قوم
هي فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ورد
بان الفهم معلل بالدلالة فيغايرها وبان الدلالة صفة اللفظ الدال والفهم صفة
للفاهم لا للفظ فيغايرها وقيل هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم منه المعنى وهي تنقسم
الى الاقسام الثلاثة اعني المطابقة والتضمن والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ
ان كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه مطابقة كدلالة لفظ الانسان على

الحيوان الناطق

الحيوان الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة
التزام تضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده او على الناطق وحده وان كان
بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت دلالة التزام كدلالة
لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة وفائدة قيد التوسط في الدلالات الثلث
لئلا ينتقض تعريفاتها المذكورة باللفظ المشترك بين الشيء وجزئه كلفظ الامكان
المشترك بين الخاص وهو رفع الضرورتين معا اعني ضرورة الوجود وضرورة العدم
والعام وهو جزئه لانه رفع احدهما او اللفظ المشترك بين الشيء ولازمه كالشمس المشترك
بين الكوكب وضوئه فان لفظ الامكان يدل على الامكان العام بالمطابقة والتضمن
لكن الاولى بتوسط وضعه له والثانية بتوسط دخوله فيما وضع له وهو الخاص
وكذا لفظ الشمس يدل على الضوء بالمطابقة والالتزام لكن الاولى بتوسط لفظ الوضع
له والثانية بتوسط لزومه لما وضع له وهو جرم الشمس فظهر انه لولا قيد التوسط
انتقض تعريفات الدلالات الثلث المذكورة والهاء في قول المص بتوسط وضعه عائدة
الى اللفظ وفي قوله بتوسط دخوله له عائدة الى المعنى الدال عليه اللفظ وفي قوله
وضع له عائدة على المعنى الذي وضع له اللفظ وفي قوله لزومه عائدة الى اللفظ
الدال عليه اللفظ وفي قوله عائدة الى المعنى الموضوع له اللفظ اعلم ان دلالة المطابقة
وضعية محضة واما الباقيتان فمنشأ ذكر الحصول الوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب
او للملزوم كان فهم ذلك المركب وذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء اللازم استلزاما
عقليا وقيد اللزوم بالذهني اذ لولاه لم يتحقق الدلالة الالتزامية لكون اللفظ ليس
موضوعا للازم ولا لمعنى هو جزؤه فلو لم يكن بحيث يلزم من حصول موضوع اللفظ

المعنى

في الذهن حصوله فيه انتفت دلالة اللفظ عليه مطلقا ولا يشترط اللزوم الخارجي
لتحقق الدلالة الالتزامية من دونه كما في الاعدام والملكات المتعاندة في الخارج
قال قدس سره والدال بالمطابقة مفرد ان لم يقصد بالدلالة على جزء معناه حين بجزءه
هو جزؤه ومركب ان قصد اقول هذا تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب
وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه
حين هو جزؤه او يقصد فان كان الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق
وع اذا جعل علما ولما له جزء غير دال اصلا كهمزة اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله
حال العلمية فان له جزءا دالا لكن على غير جزء المعنى او دالا على جزء المعنى لكنه غير مقصود
كالحيوان الناطق اذا سمي به انسانا فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة
على جزء مسماه وبالناطق الدلالة على الجزء الآخر وان كان الثاني وهو ان يقصد بجزئه الدلالة
على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير
تقييدي تاما اي يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كان تحي الحجارة والمراد بالجزء
ما هو اعم من المحقق والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا
وهو انت وانما جعل المص هذا التقسيم تابعا للاول لان مورد القسمة احد اقسام
الاول وهو الدال بالمطابقة وانما لم يجز تقسيم الدال بالتضمن والالتزام الى المفرد و
المركب اما التضمن فلان اللفظ الواحد قد يكون بالنسبة الى المعنى التضمني مفردا و
مركبا معا فلا ينضبطان كالحيوان الماشي مثلا فان هذا المجموع يدل على الحيوان
بالتضمن ولا يدل اجزاؤه على معناه التضمني اعني الحيوان لا بالمطابقة ولا بالالتزام
بالتضمن لعدم دلالة الماشي على شيء من اجزاء الحيوان بالمطابقة او التضمن فيكون

مفردا وايضا يدل هذا المجموع بعينه بالتضمن ايضا على الجسم الماشي لكونه جزءه مع دلالة
اجزائه على جزء هذا المعنى فدلالة الحيوان على الجسم بالتضمن ودلالة لفظ الماشي عليه
بالمطابقة فقد يكون مركبا واما الالتزام فلان الدلالة الالتزامية مهجورة لعدم تناهي
اللوازم ان كان المعتبر مطلق اللازم وان كان المعتبر اللازم البين لم ينضبط لانها
تختلف بحسب اختلاف الاشخاص فان مساواة زوايا المثلث للقائمتين لازم بين
عند المهندسين وغير بين عند غيرهم وقيل انما قيد الدال بالمطابقة لان تقسيم الدال
بالوضع وذلك انما هو الدال بالمطابقة لانها وضعية محضة واما الدلالتان الاخريان
فانهما عقليتان على ما عرفت اذا تقرر هذا فلنرجع الى شرح التعريف المذكور في الكتاب
في المفرد والمركب فاما اللفظ المفرد فقد عرفه بانه اللفظ الدال بالمطابقة الذي لم
يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فاللفظ جنس وتقييده بالدال يخرج
المهمل وتقييد الدلالة بالمطابقة قد عرفت وجهه فائدته وقوله الذي لم يقصد به
الدلالة يخرج سائر المركبات وقوله على جزء معناه ليدخل مثل عبد الله علما فانه قد يقصد
ان جزءه يقصد به الدلالة لكن لا على جزء معناه وقوله حين هو جزؤه ليدخل مثل الحيوان
الناطق حال كونه علما على شخص انساني فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا
حين هو جزؤه فان الجزء هو الحيوان في المثال المذكور حين هو جزء وهذا العلم لم
يقصد به الدلالة اصلا فضلا عن الدلالة على جزء المعنى والمركب في مقابل المفرد وهو
الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم وعبد الله غنا وقد علم من هذا
التقسيم ان اللفظ الواحد قد يكون مفردا ومركبا لكن في حالتين كعبد الله والحيوان الناطق
وامثال ذلك وقد يصدق على ذلك اللفظ الواحد تعريفا المفرد والمركب فيجب ان

ان يزاد في التعريف من حيث هو كذلك من حيث هو كذلك والا انتقض كل منهما في طرده
ومع هذا الزيادة يستغنى عن القيدين المذكورين **قال** قدس سره المفرد جزئي
ان منع نفس تصوره من الشركة وكلي ان لم يمنع **اقول** اللفظ المفرد ان منع نفس
تصور معناه من وقوع الشركة فيه اي من ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك
المعنى صادقا على كل واحد منها فهو الجزئي كزيد وعمرو فان نفس تصور زيد مانع من
ان يشترك فيه كثيرون وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء
امتنع وقوع الشركة فيه لا لنفس المفهوم كواجب الوجود تعالى او لم يمتنع كالانسان الذي
يشترك فيه زيد وعمرو وسوا تعددت افراده في الخارج كالانسان او لم يتعدد كالشمس
وقد يقال الجزئي على معنى اخر غير الاول وهو كل اخص يقع تحت اعم ويسمى هذا جزئيا
اضافيا لان جزئيته انما هي بالاضافة الى ما وقع تحته والاول يسمى جزئيا حقيقيا وانما
كان الثاني اعم من الاول لان كل جزئي حقيقي فهو لا بد ان يكون مندرجا تحت ماهية
المعراة عن المشخصات فهو اذن اخص يقع تحت اعم وهو معنى الجزئي الاضافي فثبت
ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي اضافي ولا ينعكس فان الجزئي الاضافي قد يكون
كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان وليس هذا العموم عموم الجنسية يعني ان الاعم
جنس للاخص لانفكاكهما في التصور واعلم ان جزئية اللفظ وكليته تابعان لجزئية المعنى
وكليته فان الموضوع للمعنى الجزئي يسمى جزئيا باعتبار جزئية معناه وكذلك اللفظ
الموضوع للمعنى الكلي يسمى كليا باعتبار كلية معناه فاذن الكلية والجزئية لاحقان
بالذات للمعنى وبالعرض للالفاظ والمص اضاف التصور المانع من الشركة الى الهاء
العائدة الى المفرد فان قصد به اللفظ المفرد احتاج الى زيادة لفظ معناه واضافة

اعم من ه

التصور اليها اذ

التصور اليها اذ اللفظ الجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه من الشركة لا تصور
لفظه ويحتمل ان يكون قد حذف المضاف فاقام المضاف اليه مقامه ويكون تقدير
كلامه ومعنى المفرد المعنى جزئي ان منع نفس تصوره من الشركة والهاء تكون عائدة
الى المضاف وان قصد به المعنى لم يحتج الى هذه الزيادة الا انه يبحث هنا في تقسيم
الالفاظ وايضا كان ينبغي ح ان يبين المراد من المعنى المفرد واللام في المفرد على التقدير
الاول للعهد وعلى التقدير الثاني للجنس **قال** قدس سره والكلي اما نفس
الماهية او داخل فيها اما جنسا او فصلا او خارج عنها اما خاصة او عرضا عاما
اقول يريد تقسيم الكلي من المعاني الى الذاتي والعرضي واعلم ان الكلي اما ان
يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد المشتركة فيه وانما زاد عليه بامور عارضة مشخصة
وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو وخالد وبكر ونحوهم ويرسمونه بانه كلي
مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب ما هو واما ان يكون داخلا فيها
اي جزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق
على الانسان والفرس وغيرهما من انواعه فانه تمام المشترك بينها ويرسمونه بانه كلي
مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق
للانسان ويرسمونه بانه كلي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته جوهره
والسائل عن الشيء بما هو يطلب كمال حقيقته وباي شيء هو في جوهره يطلب المميز له
عن غيره المقول له وهذه الثلثة يشملها الذاتي واما ان يكون خارجا عنها فاما
ان يكون مختصا بتلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهو الخاصة كالضاحك
للانسان ويرسمونها بانها كلية يقال على افراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا او لا

اذا يكون مم

او لا يكون مختصا بها بل يشترك معها غيرها فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان
ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا وهذان القسمان
يشملهما العرضي فالكليات هي هذه الخمسة لا غير النوع والجنس والفصل والخاصة
والعرض العام والبحث عن اقسامها واحكامها ونسبة كل منها الى الباقية بالمشاركة
والمباينة لا يليق ذكره هنا وهو بالكتب المنطقية انسب قال قدس سره
والخارج اما لازم للمهية او للوجود او مفارق والمفارق اما سريع المفارقة او
بطيئها او سهل الزوال او عسره اقول الخارج عن المهية اعني العرض لها سواء
كان مختصا بها وهو الخاصة او مشتركا بينها وبين غيرها وهو العرض العام
اما ان يكون لازما وهو ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا واللازم اما ان يكون لازما
للمهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا وعدما توهما مثل الزوجية للاثنين و
الفردية للثلاثة او للوجود كالاسود للزنجي والابيض للرومي فان ذلك انما هو لازم
للوجود الخارجي دون التوهم اذ قد يتصور زنجيا ابيض وروميا اسود واللازم للمهية
اخص من لازم الوجود فان كل لازم للشيء لمهيته فهو لازم له حالة وجود الخارجي
ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجود الخارجي ما لا يكون لازما لمهيته كما ذكرناه
من المثال والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطيئه
كالشيب والشباب وايضا اما سهل الزوال كغضب الحليم او عسره كغضب الحقود
قال قدس سره الثاني اللفظ ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو الاداة الحروف
وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم
اقول هذا هو التقسيم الثاني من تقاسيم الالفاظ وهو التقسيم للفظ المفرد

الى الكلمات

الى الكلمات الثلث اللاتي هي مادة الكلام وذلك ان يقال ما صدق عليه اللفظ المفرد اما ان
يحتاج لا يستقل بالدلالة على معناه بل في دلالته عليه الى انضمام لفظ اخر اليه وهو الاول الاداة
اعني الحرف كفي وعلى فان معنى كل منهما مما لا يفهم من لفظه المجرد من لفظ اخر بل يتوقف
في فهم معناه الى ضم لفظ اخر اليه كما تقول زيد في الدار او على السطح والثاني اما ان
يدل بصيغته ووزنه على الزمان المعين من الازمنة اعني الماضي والحال والاستقبال
او لا والاول الفعل كقام يقوم وسيقوم فان كلا من هذه الكلمات مستقلة بالدلالة
على معناها مع دلالتها بصيغتها على الزمان المعين من الازمنة الثلاثة والثاني
الاسم كرجل وفرس وثوب وانما قيد الدلالة على الزمان في الفعل بصيغته ليخرج ما
يدل على الزمان المعين بجوهره كامس واليوم وغدا فانها اسماء مع دلالتها على الزمان
المعين فلو اهمل ذلك دخل مثل هذه الاسماء في تعريف الفعل وخرجت من تعريف الاسم
فيكون الاول غير مطرد والثاني غير منعكس قال قدس سره اللفظ
والمعنى ان اتحدا فهو العلم والمضمر ان تشخص المعنى والمتواطي ان تساوت افراده و
المشكك ان اختلفت بالاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها وان تكثرا فهي
المتباينة سواء تعاند الموضوعان كالضدين او لا كالذات والصفة وان اتحد المعنى
خاصة فهي المترادفة وان اتحد اللفظ خاصة فهو المشترك ان وضع لهما معا بالنسبة
الى كل واحد منهما والحمل بالنسبة اليهما معا والحقيقة والمجاز ان وضع لاحدهما ثم
استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه والا فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي ان
علم كان النقل لمناسبة والمرتجل ان لم يكن لمناسبة اقول هذا هو التقسيم
الثالث من تقاسيم الالفاظ وهو باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد

والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام واعلم ان
اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا
بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام
اربعة الاول ان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى
الواحد اما ان يكون متشخصا او غير متشخص والاول يسمى اللفظ الدال عليه علما او
مضمرا لانه اما ان يفتقر في دلالته على معناه الى قرينة زايدة على الوضع او لا الثاني
العلم كزيد وعمرو فان كلا منهما يدل على معناه من غير احتياج الى قرينة زايدة على كونه
مسمى به وموضوعا له والاول المضمر كانا وانت فانه انما يدل على شخص بعينه اذا اقترن
بقرينة التكلم او المخاطبة والثاني وهو كون المعنى غير متشخص اما ان يكون نسبته الى افراده
التي تحته على السواء من غير تفاوت وهو المتواطي اي المتوافق لتوافق افراده فيه
كالانسان الذي تساوى فيه افراده كزيد وعمرو وخالد ويسمى اللفظ الدال على هذا
المعنى متواطيا تبعا لمعناه اولا بالسوية بل يكون افراده مختلفا فيه بان يكون
بعضها اولى من البعض الاخر كالوجود بالنسبة الى الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى
من العرض او يكون ثبوته لاحدهما اقدم من ثبوته للاخر كالوجود بالنظر الى العلة و
المعلول او يكون في بعضها اشد من البعض الاخر كالبياض فانه في الثلج اشد منه
في العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا وانما سمي بذلك لان السامع
لتشكيك بين كونه مشتركا وبين كونه متواطيا لان بين افراده اختلافا بالمعاني المذكورة
واتحادا في اصل المعنى فباعتبار تفطن السامع للاختلاف يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ
واحد موضوع لافراد مختلفة وهو معنى المشترك وباعتبار ذهوله عنه ونظره الى اصل المعنى

يعتقد كونه مشتركا لانه لفظ متواطيا الثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا بحسب
تكثير اللفظ ويسمى تلك الالفاظ بالمتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما
معنى غير معنى الاخر وانما قلنا بحسب تكثير اللفظ ليخرج بعض الالفاظ المترادفة فانا لو فرضنا
وضع لفظ مرادف للفظ مشترك كالعين مثلا يتحقق تكثير اللفظ والمعنى مع ان كل واحد
من ذينك اللفظين غير مباين للاخر لان تكثير المعنى هنا ليس لتكثير الالفاظ لوجود
ذلك التكثير عند وحدة اللفظ ضرورة تحققه عند اطلاق احد ذينك اللفظين من دون
الاخر والتباين يتحقق بين اللفظين سواء تعاند موضوعاهما بالتضاد كلفظي السواد
والبياض او بالسلب والايجاب كالوجود والعدم او بالملكة والعدم كالعمى والبصر
او بالتضايف كالابوة والبنوة او لم يتعاندا اصلا سواء امتنع انفكاك احدهما عن الاخر
اما باعتبار كونه جزء منه كالانسان والحيوان او صفة لازمة له كالانسان والتعجب
او عارضا خارجا كالانسان والماشي بالفعل فجميع هذه الاقسام تسمى متباينة واعلم
ان التباين انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر ونسبة معناه الى معناه وتحقق
التغاير بينهما فهو لا يعقل الا مع تكثير اللفظ والمعنى الثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ
ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والاسد والسبع والليث والمراد
باتحاد المعنى ههنا كونه واحدا في نفسه بالعدد بل هو اعم من ذلك وهو اتحاد النسبة
الى تلك الالفاظ المتكثرة بكونها موضوعة له بحيث يندرج فيها مرادفا اللفظ
المشترك فان قلت يلزمك كون اللفظ الواحد نوعا للتكثير شخصا كقولنا الانسان
انسان مرادفا لصاحبه قلت نعم لا نسلم فان المراد باتحاد اللفظ وتكثره انما هو باعتبار
نوعه لا باعتبار شخصه واما الالفاظ المكررة نحو واحدة فليست من هذا القسم لما

لم يعتبر الوحدة بالتشخص في اللفظ لان اللفظ الشخصي من حيث هو شخصي غير موضوع للمعنى
فلا يكون من تلك الحيثية دالا لانه وضعية الرابع ان يتعدد اللفظ ويتكثر معناه وهو على
اقسام لانه اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اوليا او لا الاول
المشترك كالقرء الموضوع للطهر والحيض والجون الموضوع للسواد والبياض والعين
الموضوع للباصرة والنابعة والذهب والجاسوس فهذا اللفظ بالنسبة الى معنييه او
معانيه مشترك وبالنسبة الى كل واحد مجمل فان كونه موضوعا لهذا المعنى الآخر وحده
امر معلوم فكان من هذه الحيثية مشتركا واما ان المراد منه عند اطلاقه هذا المعنى وذاك
فهو غير معلوم فكان مجملا والمص ناظر الى عكس ذلك هنا وجعل اللفظ بالنسبة الى كل
واحد منهما مشتركا وبالنسبة اليهما معا مجملا وفيه نظر فان الاشتراك لا يعقل الا بين
شيئين والثاني هو ان لا يكون موضوعا لتلك المعاني المتكثرة وضعا اوليا فهو لا بد
وان يكون موضوعا لاحدهما ونقل الى غيره فلا يخلو اما ان لا يغلب استعماله في المنقول
اليه على استعماله في المنقول عنه او يغلب فان كان الاول كان بالنسبة الى معناه المنقول
عنه حقيقة والى معناه المنقول اليه مجازا كلفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس
المنقول الى الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المنقول اليه على استعماله في المنقول عنه
سمي منقولا ثم الناقل لا يخلو اما اهل اللغة او الشرع او العرف والاول يسمى منقولا لغويا
كالقارورة الموضوعة اولا لكل ما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل اللغة الى الآنية المخصوصة
المتخذة من الزجاج والثاني يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء ثم
نقلها الشارع الى ذات الاركان المخصوصة والاذكار المعينة وكالصوم الموضوع في
اللغة للامساك مطلقا ثم نقلها الشارع الى الامساك عن اشياء مخصوصة في زمان

مخصوص

مخصوص مع النية والثالث يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لغة لكل ما يدب على وجه
الارض ثم نقلها اهل العرف الى الفرس وهذا كله ان كان النقل لمناسبة بين المعنى الاول و
المعنى الثاني وان كان لا لمناسبة يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى
الرجل المسمى به وكطلحة الموضوعة للشجرة الواحدة من الطلح المنقول الى الرجل وهذا
التفسير للمرتجل مخالف لما فسره النحاة به فان المرتجل عندهم ما جعل علما للشيء وان لم يكن
منقولا اليه من معنى آخر قيل الثلثة الاول اعني كون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وكونه كثيرا
ومعناه كثيرا وكونه كثيرا ومعناه واحدا مشتركة في عدم الاشتراك لاتحاد معنى كل لفظ
منها فهي مخصوص وفيه نظر لما اثبتنا من جواز كون المرادف مشتركا وكذا المباين كالعين
والقرء ويتحقق الاحتمال العقلي بتعدد المعنى واعلم ان لفظة هو في قول المص فهو علم ضمير
اللفظ المتحد والهاء في قوله افراده عائدة الى المعنى الكلي واشار الى كليته بقوله ان تساوى
افراده فانه لا يتحقق الافراد الا للكلي وكان ينبغي ان يضم الى ذلك لفظة فيه ليتخصص ما فيه
التساوي والا لم يتعين كونه متواطئا لجواز تساوي الافراد في امر وجودي او عدمي
مع اختلافها في المفهوم الكلي الصادق عليها فيكون اللفظ مشككا اللهم الا
ان يقال انه لا يصدق عليها انها متساوية الا عند تساويها في جميع الامور لكن
ذلك ممنوع وبطلانه ظاهر والا لما صدق على شيئين انهما متساويان لحصول صورة
ثبوت التغاير بين كل مفهومين والا لم يتحقق الاثنينية والتعدد والثاني في قوله ان
عائدة الى الافراد والهاء والالف في قوله ومقابلا انها عائدة الى الاولوية والاقدمية
والاشدية والمراد بالتقابل هنا تقابل التضايف فمقابل الاشدية مثلا الاضعفية و
قوله فهو المتباينة اشارة الى الالفاظ خاصة لا الى معانيها وقوله فهي المترادفة ايضا

الى الالفاظ وان لم يكن منطوقا بها لان قوله وان اتحد المعنى خاصة يفهم منه تعدد اللفظ
ههنا والضمير في قوله لهما معا عائد الى المعنيين وان لم يتقدم لهما ذكر الدلالة
قوله وان اتحد اللفظ خاصة عليهما كما قلناه في قوله وان اتحد المعنى خاصة وكذا في
قوله منهما وقوله اليهما وقوله لاحدهما **قال** قدس سره الرابع اللفظ المفيد
ان لم يحتمل غير معناه فهو نص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو
الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح
الظاهر المؤول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه **اقول**
هذا تقسيم آخر للفظ المفيد اعني الدال على المعنى بالوضع باعتبار صفة دلالته على
ذلك المعنى وذلك لان يقال اللفظ المفيد للمعنى اما ان يحتمل ان يراد منه غير ذلك
المعنى بالنظر الى اللغة التي وقع التخاطب او لا الثاني النص وهو الراجح الدلالة على معناه   بهما
المانع من النقيض وهو لغة الظهور ومنه منصة العروس لظهورها وارتفاعها
وانما قيدنا باللغة التي وقع بها التخاطب لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة
لعدم احتمال الارادة غير معناه منه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى
والاول وهو الذي يحتمل ان يراد به غير معناه بحسب تلك اللغة التي وقع بها التخاطب
اما ان يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل اولا والاول هو الظاهر بالنسبة
الى معناه وبالنسبة الى ذلك الغير المحتمل يكون مؤولا كلفظ الاسد فانه ظاهر بالنسبة
الى الحيوان المفترس ومؤولا بالنسبة الى الرجل الشجاع وهو الراجح الدلالة على معناه
الذي لا يمنع النقيض وقد ظهر ان بين النص والظاهر مشتركا وهو مطلق الراجح الدلالة
على معناه ويسمى ذلك المشترك محكما وهو جنس لنوعي النص والظاهر والثاني وهو الكلام

لا يكون دلالته على معناه ارجح من ذلك الغير المحتمل الارادة منه بل كلاهما متساويين في
دلالته عليهما يسمى مجملا بالنظر الى كل منهما كالقرء بالنسبة الى كل واحد من معنييه فقد
اشترك المجمل والمؤول فان كلا منهما ليس براجح الدلالة على معناه ويسمى هذا المشترك متشابها
فهو جنس لنوعي المجمل والمبين والمؤول وينفصل الاول عن المجمل بالمرجوحية والمجمل عنه
بسلبها وقول المص وان تساويا اشارة الى معنى اللفظ وذلك الغير المحتمل والمراد منها
تساويهما في افادة اللفظ وفي جعل الرجحان محكما وبنفيه متشابها نظرا اذ المحكم اللفظ
الراجح الدلالة على معناه والمتشابه اللفظ الذي ليس براجح الدلالة بنفي الرجحان وعدمه
قال قدس سره الخامس اللفظ المركب ان كان تاما ودل على طلب الفعل دلالة
اولية فهو الامر ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن التساوي والسؤال والدعاء
ان قارن الخضوع والا فهو التنبيه ان لم يحتمل الصدق والكذب وهو جنس للتمني و
الترجي والتعجب والقسم والنداء والعرض وان احتملهما فهو القضية والخبر والقول
الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة او غير تقييدي
وهو المركب من اسم واداة او كلمة واداة او من غيرهما **اقول** لما ذكر اقسام اللفظ
المفرد شرع في ذكر اقسام المركب وقدم الاول على الثاني لتقدم المفرد على المركب
بالذات واعلم ان اللفظ المركب اما ان يكون تاما او غير تام والمراد بالتام ما يحسن
السكوت عليه وهو اما ان يدل على طلب الفعل دلالة اولية اي وضعية اولا والاول
هو الامر ان قارن الاستعلاء وهو طلب العلو بتلك القول على المخاطب كقول الانسان
لعبده قم وان قارن التساوي فهو الالتماس كقول الانسان لمساويه في رتبته من غير
استعلاء عليه ولا خضوع له افعل وان قارن الخضوع والتذلل فهو السؤال والدعاء

لا

كقولهم اللهم اغفر لي والثاني وهو ما لا يدل على الطلب الفعلي دلالة اولية وان لم يكن
محتملا للصدق والكذب فهو التنبيه وهو جنس يندرج تحته انواع كثيرة كالتمني نحو
ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا
والقسم مثل بالله والنداء مثل يا صبي والعرض الا تزورنا وان كان محتملا للصدق والكذب
على سبيل البدل كالجمل الاسمية مثل قولنا زيد قائم والفعلية مثل قام زيد فهو القضية
والخبر والقول الجازم والمراد باحتمال الصدق والكذب انما هو من حيث ذات اللفظ
المركب لا بالنظر الى مادة معينة او متكلم مخصوص ويدخل في ذلك ما لا يحتمل الكذب
اصلا كقولنا الاثنان زوج ومثل خبر الله تعالى وخبر الرسول وما لا يحتمل الصدق
اصلا كقولنا الاثنان فرد لان الاحتمال هنا انما هو باعتبار المادة المخصوصة و
المخاطب المخصوص لا من حيث اللفظ فان القضية من حيث مفهومها محتمل لهما واما
غير التام فهو اما تقييدي وهو المركب من اللفظين فصاعدا احدهما قيد في الاخر
ومخصص له كالحيوان الناطق قد يقوم مقامهما لفظ واحد كهذا المثال فان لفظ
الانسان قائم مقامهما في الدلالة على المعنى وقد لا يقوم مقامهما لفظ واحد كالانسان
الفاضل والغالب ان يكون مركبا من الموصوف وصفته وهذا النوع من التركيب ينتفع
به في اكتساب التصورات فان الحدود والرسوم انما يكون من هذا القبيل وقد يكون
مركبا لا من الموصوف والصفة كرام الحجارة وغلام زيد واما غير تقييدي وهو
المركب من اسم واداة مثل زيد في او كلمة واداة مثل على صعد او من غيرهما اي غير الكلمة
والاداة كالمركب من اسمين كزيد عمرو او من فعلين جلس تكلم او من حرفين مثل في والضمير
في قول المص او غيرهما عائدة الى الكلمة والاداة والمراد بالكلمة الفعل وبالاداة الحرف وهي لغة

الفعل ح

الالة

الالة اذا تقرر هذا فاعلم انه يلزم مما ذكره المص من التقسيم هنهنا ان يكون النهي و
الاستفهام داخلين تحت جنس التنبيه لان كلا منهما لا يدل على طلب الفعل ولا يحتمل الصدق
والكذب وذلك مخالف للاصطلاح والاولى ان اللفظ المركب ان دل على الطلب دلالة
اولية فاما على طلب الفهم وهو الاستفهام او على طلب الفعل وهو الامر ومثناه كما ذكره او
على طلب الترك وهو النهي او لم يدل على الطلب اصلا فان احتمل الصدق والكذب فهو الخبر
والا فهو التنبيه **قال** مد ظله السادس اللفظ المفرد قد يكون مدلوله لفظا
اما مفردا دالا على معنى كالكلمة الدالة على الاسم الدال على المعنى وغير الدال كالحروف المعجمة
الدال على كل واحد من الحروف التي لا تفيد شيئا واما مركبا كالخبر والقضية **اقول**
هذا تقسيم اخر للفظ المفرد باعتبار معناه اللفظي وكان الاليق تقديم هذا التقسيم على
الذي قبله وهو تقسيم اللفظ المركب الحاقا له بباقي تقاسيم المفرد السابقة لما عرفت
من تقديم المفرد على المركب لكن لما كان هذا تقسيم اللفظ المفرد باعتبار دلالته على
اقسام اللفظ المفرد والمركب ذكره بعد ذكر اقسام المركب واعلم ان مدلول اللفظ قد
يكون لفظا وقد يكون معنى غير لفظ والثاني قد ذكر اقسامه والاول اما ان يكون
ذلك اللفظ اعني المدلول مفردا او مركبا وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون دالا على معنى
او غير دال فالاقسام اربعة الاول لفظ مفرد دال على لفظ مفرد دال على معنى كالكلمة الدالة
على الاسم الدال على المعنى وكذلك انواع الكلمة كلفظ الاسم فانه يدل على لفظ اخر دال
على معنى كالرجل الدال على معناه وكلفظ الفعل الدال على لفظ اخر دال على
معنى كقام الدال على معناه الثاني لفظ دال على لفظ اخر غير دال على معنى وذكر في مثاله
لفظ الحروف المعجم فانه انما يدل على كل واحد من الحروف المعجمة كالالف والباء والتاء

مثلا فانه لا يدل على شيء اصلا وقد قيل على هذا ان التمثيل به غير مطابق لانا نقول لا
نسلم عدم دلالة كل واحد من الحروف المعجمة على معنى فان الالف تدل على المدة والباء تدل
على رقمها المخصوص بها وكذا باقيها فحينئذ يكون لفظ الحرف من القسم الاول لا من الثاني
واجيب بانا لا نعني بعدم دلالته على شيء الا دلالته على تلك المدة وذلك الرقم المخصوص
وفيه نظر فان في هذا الجواب اعترافا بانه يدل على معنى فلا يدفع الايراد المذكور و
الحق في الجواب ان يقال المراد بدلالة اللفظ على المعنى دلالته عليه باعتبار كون اللفظ
موضوعا له والالف وغيره من الحروف ليس لا يدل على الرقوم باعتبار كونها موضوعة
لتلك الرقوم بل باعتبار كون تلك الرقوم موضوعة لها وعلى هذا يكون مهملة
والمهمل هو اللفظ الذي لم يوضع لمعنى وان وضع لمعنى من لفظ او رقم كلفظ المهمل
والمثال الذي لا يرد عليه ذلك لفظ المهمل فانه لفظ دال على لفظ كديز لا يدل على
شيء وايضا التمثيل المذكور بالحروف المعجم غير مطابق لهذا القسم من وجه آخر وهو انه
لفظ مركب ومورد القسمة اللفظ المفرد وفخر الرازي انما مثل به لانه جعل مورد القسمة
اللفظ مطلقا من غير تقييد بافراد ولا تركيب الثالث كلفظ دال على لفظ مركب دال على
معنى وهو كثير كلفظ الخبر فانه دال على مثل زيد قائم وهو لفظ مركب دال على معنى وكلفظ
الامر الدال على مثل قم وهو لفظ مركب دال على معنى الرابع لفظ دال على لفظ مركب مهمل
قال فخر الرازي في المحصول الاشبه انه غير موجود لان التركيب انما يصار اليه لغرض الافادة
فحيث لا افادة لا تركيب والمصطلح اهمل هذا القسم لذلك وفيه نظر فانه لا يلزم من عدم
وجوده عند الاستعمال الا لغرض الافادة عدم وجوده مطلقا ولو سلم لكن لا يستلزم من عدم
وجوده عدم وضع لفظ بازائه فانه وضعت الالفاظ للمعدومات بل المستحيلات

وقد ذكر بعض المتاخرين في مثاله الهذيان والحق ان يقال اذا اريد بالمركب ما يدل
جزؤه على جزء معناه لم يعقل مركب مهمل وان اريد به ضم لفظ الى آخر جاز وقد وجد
لفظ دال على مثل ذلك كالهذيان فانه لفظ واحد صادق على مثل قولنا ديز مجيز وهو مركب
لا يفيد شيئا واعلم ان اللفظ قد يكون مدلوله عدم اللفظ كالسكوت وقد يكون
مدلوله لفظا مطلقا اعم من ان يكون مهملا او مستعملا مفردا او مركبا كنفس قولنا
لفظ **قال** قدس سره الفصل الرابع في الاسماء المشتقة الاشتقاق اقتطاع فرع
من اصل يدور في تصاريفه حروف ذلك الاصل الاصول وهو اما بالزيادة او بالنقصان
فيه او بهما اما في الحروف او في الحركات او فيهما فالاقسام خمسة عشر **اقول**
لما كان اللفظ تارة يدل على الذات وتارة على الصفة وذكر القسم الاول وانواعه
واصنافه وجب عليه ذكر الثاني وهو المشتق وهذا الفصل مشتمل على ذلك
وانما قدم الاول على الثاني لتقدم الذات على الصفة بالذات والبحث هاهنا اما يتعلق
بماهية الاشتقاق او باقسام المشتق واحكامه اما الاول فقال بعضهم الاشتقاق
ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر ورد بان
الاشتقاق ليس عبارة عن وجدان التناسب المذكور وبانه منقوض بالفعل الماضي
والمستقبل كضرب ويضرب فانا نجد بينهما تناسبا في المعنى والتركيب وليس احدهما
مشتقا من الآخر وقال آخرون الاشتقاق اقتطاع فرع من اصل يدور في تصاريفه
اي تصاريف ذلك الفرع حروف ذلك الاصل الاصول والمراد بالتصاريف
تنقل الكلمة المركبة من حروف معينة من صيغة الى اخرى بحسب قرائنها لتدل على المعاني
المختلفة فان التصاريف لغة جمع تصريف وهو مصدر صرفت الشيء اذا جعلته

في جهات مختلفة تشبيها له بتعريف الرياح من جهاتها وحروف الكلمة كالمادة والصيغ
المختلفة بحسب تصاريفها كالصور المتعاقبة عليها ونسبة التصاريف الى الافعال
كنسبة الافعال الى الاسماء فكما ان الحركات الاعرابية تدل على المعاني المختلفة مع اتحاد مادة
الكلمة كالضرب مثلا فان حروفه في ضرب يضرب ضارب ومضروب ضرب واضرب موجود
مع اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ فان الاول يدل على الماضي والثاني على المستقبل
والثالث على الفاعل والرابع على المفعول والخامس على نسبة الضرب اليه في الزمان الماضي
والسادس على طلب الضرب وانما قيد حروف تلك الاصول بالاصول ليخرج الحروف الزائدة
فيه فانه لا يجب بقاءها عند التصاريف وحروف الزيادة عشرة يجمعها هويتسالمون وليس
المراد انها تكون زائدة دائما بل ان كان في كلمة حرف زائد فهو منها وهذا التعريف هو منها
المذكور في الكتاب وعلى كل حال لا بد في الاشتقاق من اركان اربعة الاصل وهو
المشتق منه وهو لفظ موضوع لمعنى والفرع المشتق وهو لفظ اخر موضوع لمعنى مناسب
للمعنى الاول واشتراك اللفظين في الحروف الاصلية التي للاصل وتغير لحق الفرع
اما بزيادة حركة او حرف او هما معا او نقصان حركة او حرف او هما معا او بالزيادة و
النقصان معا فيهما او في احدهما اذ لولا ذلك لكان المشتق والمشتق منه واحدا
هف واقسام المشتق خمسة عشر وانما كان كذلك لان اقسام الزيادة وحدها
ثلثة وهي زيادة حرف زيادة حركة زيادة حرف وحركة وكذا اقسام النقصان يصير ستة
واقسام اجتماع احوال الزيادة الثلثة مع احوال النقصان الثلثة تسعة ضرورة كون
الحاصل من ضرب ثلثة في مثلها تسعة فاذا ضمت الى الستة صارت خمسة عشر
والستة بسائط اذ ليس فيها الا تغير واحد اما بالزيادة وحدها وهي الثلاثة الاول

او بالنقصان

او بالنقصان وحده وهي الثلاثة الثانية واما التسعة من ضرب الثلاثة الاول في
الثانية فمركبات اذ كل واحد منها فيها تغيران بغير زيادة وبغير نقصان قال
عد منه الاول زيادة الحركة طلب من الطلب فان حركة البناء كالجزء بخلاف حركة الاعراب
العارضة الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب الثالث زيادتهما معا طالب
من الطلب زيد الالف وحركة الباء البنائية الرابع نقصان الحركة فقط [illegible]
نقصت حركة البناء الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف السادس نقصانهما
عد من العدة نقصت الهاء التي هي عوض من الواو وحركة الدال السابع نقصان الحركة
مع زيادتها كرم من الكرم نقصت الفتحة وزيدت الضمة الثامن نقصان الحركة مع
زيادة الحرف عليم من علم نقصت حركة الميم وزيدت الياء التاسع نقصان الحركة مع
زيادتهما اضرب من الضرب نقصت حركة الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرة الراء
العاشر نقصان الحرف مع زيادته دابة من الدبابة نقصت البا وزيدت يا ساكنة
الحادي عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت فتحة
البا للبا الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادتهما خاف من الخوف نقصت الواو
وزيدت الالف وفتحة الفاء الثالث عشر نقصانهما مع زيادتهما ارحم من الرحيم
وزيدت الالف متحركة وكسرة الميم ونقصت الياء وفتحة الراء الرابع عشر نقصانهما مع
زيادة الحركة عد من الوعد نقصت الواو متحركة وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصانهما
مع زيادة الحرف كال من الكلال نقصت الالف التي هي بين اللامين وحركة اللام الاول
وادغمت في الثانية وزيدت الف بعد الكاف اقول لما اشار المص الى الاقسام
الخمسة عشر الممكنة على سبيل الاجمال اراد الاشارة عليها على سبيل التفصيل وذكر امثلتها

زيادة في ايضاحها وانما بدا بذكر الاقسام البسيطة لتقدم البسيطة على المركب طبعا فاذا
قدم وضعا وافق الوضع الطبع وقدم اقسام الزيادة على اقسام النقصان لكون
الزيادة وجودية والنقصان عدميا وقدم زيادة الحركة على زيادة الحرف لان الحركة كالجزء
من الحرف فان الواو يتولد من اشباع الضمة والالف من اشباع الفتحة والياء من
اشباع الكسرة والجزء مقدم على الكل بالذات وهذه هي امثلة الاقسام كلها الاول
زيادة الحركة في المشتق على المشتق منه طلب من الطلب فان المشتق وهو فعل الماضي
انما على المشتق منه وهو المصدر بفتح اللام وهي حركة بنا وانما اعتبرت حركة البنا دون
حركة الاعراب لان حركة البنا لازمة للكلمة لا تفارقها فصارت كالجزء منها واما حركة
الاعراب فانها عارضة مفارقة للكلمة زائلة عنها عند زوال العامل فلم يكن معتدا
بها فان قيل على هذا لا نسلم ان حركة الاعراب عارضة للكلمة مفارقة لها لان المراد ليس
الحركة الشخصية ولا الصنفية كالرفع مثلا او النصب بل المراد الحركة النوعية اعني
مطلق حركة الاعراب سواء كان رفعا او نصبا او جرا وتلك لا تفقد للاسم المعرب الصحيح
فان اقتضى اللزوم وعدم الزوال اعتبار حركة البنا اقتضى اعتبار حركة الاعراب المطلقة
فان قلت الاعراب انما يلحق الاسم بعد تمامه واصله السكون ولا ينافي هذا قول جمهور
النحاة ان الاصل في الاسماء الاعراب لان نظر النحوي في الاسم انما هو من حيث عروض
التركيب له والاعراب اصل في الاسماء من هذه الحيثية بخلاف الاشتقاق فان نظره
يتعلق بجوهر الكلمة المفردة من حيث الوضع الافرادي قلت الفعل الماضي ايضا بالنظر
الى الوضع اصله الوقف بدليل نصهم على ان الاصل في الافعال البنا والاصل
في البناء السكون فكيف تصير حركته اصلا ويمكن ان يجاب بان حركة الاعراب

سوا كانت شخصية او نوعية فهي انما تلحق الكلمة بسبب خارج عنها وهو العامل وكان
الشخصية محتاجة الى عامل شخصي كذلك النوعية محتاجة الى عامل نوعي فهي عارضة
للكلمة قطعا بخلاف حركة البنا فان لحوقها الكلمة بسبب داخل فيها فكانت لازمة واشبه
الجزء من هذه الحيثية وهذا القدر كاف في اعتبار حركة البنا والغاء حركة الاعراب واذا
اردنا التمثيل بكلمة مشتقة زيد فيها على مصدرها حركة اصلية قلنا ضرب من الضرب
وقتل من القتل فان الراء في المثال الاول والتاء في الثاني ساكنتان في المصدر
متحركتان في الفعل الثاني زيادة الحرف فقط كاذب من الكذب فان اسم الفاعل وهو
الكذب الكاذب انما ازداد على مصدره المشتق منه وهو الكذب بالالف خاصة الثالث
زيادة الحركة والحرف معا طالب من الطلب زيدت في طالب الذي هو الفعل الماضي على
الطلب الذي هو المصدر الفا وحركة التا للبنا ولم يعتبر حركة قلنا في مثال هذا القسم
ضارب من الضرب بزيادة الالف وكسر الراء الرابع نقصان الحركة فقط مثل حذر من حذر
فان الراء في الحذر الذي هو اسم الفاعل ساكنة وفي الحذر الفعل الماضي متحركة للبنا
وهذا بنا على اعتبار حركة البنا على اشتقاق اسم الفاعل من الفعل الماضي ولو لم يعتبر
حركة البنا قلنا في مثاله ضرب من ضرب نقصت حركة الراء فانها متحركة في الفعل
المشتق منه وساكنة في المصدر المشتق وهذا على راي الكوفيين من حيث ذهبوا الى
اشتقاق المصدر من الفعل بدليل تاكيده بالمصدر مثل قمت قياما والموكد الاصل
من الموكد الخامس نقصان الحرف فقط خف من الخوف نقصت الواو فانها موجودة
مع المصدر المشتق منه مفقودة في فعل الامر المشتق السادس نقصان الحركة والحرف
معا عد من العدة نقصت التاء هي عوض عن الواو والاصل الوعد ونقص ايضا حركة

الدال فانها مفتوحة في العدة ساكنة في عدنا التاء المذكورة لتمامها في الخط وفي
النطق عند الوقف وعند الدرج هاء. السابع نقصان الحركة مع زيادتها نحو كرم
من الكرم نقصت فتحة الراء وزيدت ضمتها الثامن نقصان الحركة مع زيادة الحرف
مثل عليم من علم نقصت حركة الميم الثانية وزيدت ياء. وهذا بناء على الاشتقاق من
الفعل الماضي وعلى قول من لا يجعل الفعل الماضي مشتقا منه يقال في مثاله عاد
من العدد نقصت حركة الدال الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الفا بعد العين
التاسع نقصان الحركة مع زيادة الحركة والحرف اضرب من الضرب نقصت حركة
الضاد وزيدت الهمزة متحركة وكسرت الراء العاشر نقصان الحرف مع زيادته دهان
من الدهانة نقصت التاء التي هي هاء عند الوقف في الخط وزيدت ياء ساكنة
مدغمة في الياء الاخرى المفتوحة قيل على هذا ان حركة النون التي قبل التاء في
المشتق منه مفقودة في المشتق فح لا يكون هذا المثال مطابقا لهذا القسم
بل للقسم الخامس عشر وهو نقصان الحرف والحركة مع زيادة الحرف والمثال المطابق
لهذا القسم فاكه من الفواكه نقصت الواو وزيدت الالف الحادي عشر نقصان
الحرف مع زيادة الحركة نبت من النبات نقصت الالف وزيدت التاء للبناء
الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركة والحرف معا مثل خاف من الخوف
نقصت الواو وزيدت الفا وفتحة الفاء للبناء الثالث عشر نقصان الحركة والحرف
معا مثل ارم من الرمي زيدت الهمزة متحركة وكسرت الميم ونقصت الياء وفتحة الراء
الرابع عشر نقصان الحركة والحرف معا مع زيادة حركة فقط مثل عد من الوعد نقصت
الواو وحركتها وهي الفتحة وزيدت كسرة العين الخامس عشر نقصان الحركة والحرف

معا مع زيادة

معا مع زيادة حرف فقط مثل كال من الكلال نقصت الالف التي بين اللامين وحركة
اللام الاولى المدغمة في الثانية وزيدت الفا بعد الكاف **قال** قدس سره
ولا يشترط قيام المعنى بما صدق عليه الاشتقاق فان الضارب يصدق على ذات
والضرب قائم بغيرها **اقول** لما فرغ من ذكر اقسام المشتق الخمسة عشر وامثلتها
مفصلة شرع في ذكر احكام المشتق وهي مسائل اربع الاولى في انه لا يشترط في
صدق اللفظ المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات وهو مذهب
المعتزلة واصحابنا خلافا للاشاعرة لنا انه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق
بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على
من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة
فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمضروب لا لمن صدر منه
الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تع متكلم وليس الكلام قائما بذاته تع لانه عبارة عن
الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تع وانما يقوم باجسام جمادية
فلو كان صدق اللفظ المشتق على الذات مشروطا بقيام المعنى بها لوجد المشروط
بدون شرطه وانه محال وايض يصدق عليه تع انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تع
لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذات الله تع
بالضرورة فان قلت لا نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم
بالمضروب بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا
بالمضروب وليس صدق المتكلم على الله تع باعتبار خلقه الاصوات والحروف القائمة
بالاجسام الجمادية بل باعتبار قيام المعنى القديم اعني الكلام النفساني القائم به

وح ينبغي صدق الضارب
على من صدر منه الضرب

يدل على الحروف والاصوات بذاته نعم والخلق ليس هو المخلوق بل التعلق الحاصل بين
المخلوق والقدرة حالة الايجاد ولما نسب هذا التعلق الى الله نعم صدق لفظ
الخالق عليه واطلاق الخلق على المخلوق مجاز قلنا التاثير ليس امرا مغايرا للاثر والا
لزم التسلسل وايضا ان كان قديما لزم قدم الاثر ضرورة استلزام قدم النسبة قدم المنتسبين
لكونهما متقدمتين عليها بالذات وان كان حادثا كان له تاثير اخر ويتسلسل والمحل
والقول بالكلام النفساني القديم باطل لكونه غير متصور وقد بين ذلك في علم الكلام
والخلق ليس عبارة عن التعلق ولو سلم يثبت المطلوب ايضا لانه ح ليس قائما بذاته تعالى لكونه
حادثا وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو كان قائما لزم التسلسل ولزم قدم العالم
ايضا لان قدم التعلق الذي بين الخالق والمخلوق يستلزم قدم المخلوق وانه محال
احتج الاشاعرة بالاستقراء وهو هاهنا عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم
الظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها وجوابه ضعف الاستقراء
وبطلانه بوجود الصور المذكورة **قال** ولا يشترط بقاء المعنى في
الصدق فان من انقضى منه الضرب يصدق عليه انه ضارب لان المراد من حصل له
الضرب وهو قدر مشترك بين الحال والماضي وللاجماع من النحاة ان اسم الفاعل
بمعنى الماضي لا يعمل ولصدق المتكلم والمخبر والمؤمن للنائم **اقول** هذه المسئلة
الثانية من المسائل الاربع وهي انه لا يشترط في صدق اللفظ المشتق على سبيل
الحقيقة بقاء المعنى المشتق منه وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة وابي علي بن سينا خلافا
لجمهور الاشاعرة احتج الاولون بوجوه ذكر المصنف منها الاول ان الضارب مثلا
من حصل له الضرب وهذا المفهوم اعم من حصول الضرب له في الحال

والماضي

والماضي بدليل انه قابل للتقسيم اليهما ومورد التقسيم مشترك بين اقسامه لا محالة و ح
يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب حقيقة وان صدق عليه انه ليس بضارب
في الحال لان السلب الخاص الذي هو احد قسمي المفهوم العام لا يستلزم سلبه الثاني
ان النحاة اجمعوا على ان اسم الفاعل كالضارب مثلا اذا كان في تقدير الماضي
لا يعمل عمل الفعل فلا يقال زيد ضارب عمرو امس ولو لم يتقرر عندهم ان اسم الفاعل يصح
اطلاقه على ذات وجد منها الفعل في زمان ماض لكان هذا الكلام لغوا وفيه نظر
فان ذلك انما يدل على صحة اطلاقه بمعنى الماضي في الجملة اما على كون ذلك الاطلاق حقيقة
فلا والنزاع انما هو فيه الثالث لو كان بقاء المعنى شرطا في صدق المشتق لما صدق
المتكلم والمخبر على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان
الكلام اسم لما الف من حروف متتالية يعدم السابق منها بطريان اللاحق وما كان
كذلك فماهيته ممتنعة التحقق وما كان تحققه ممتنعا فبقاؤه احرى ان يكون ممتنعا اذ
البقاء عبارة عن استمرار التحقق فلو كان ذلك البقاء شرطا لصدق المشتق لكان ذلك
الصدق ممتنعا ضرورة امتناع الشرط لامتناع المشروط الرابع لو كان بقاء المعنى استلزام
المشتق منه شرطا في صدق اللفظ المشتق لما صدق على النائم انه مؤمن والتالي باطل
وفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الايمان اما ان يكون عبارة عن العمل الصالح
او عن التصديق او عنهما وعلى كل تقدير فهو ممتنع التحقق حال النوم فلو كان شرطا
للصدق لكان صدق لفظ المؤمن عليه حال النوم ممتنعا لامتناع وجود المشروط عند
عدم الشرط قيل على الاول ان قبول التقسيم الى الحاضر والماضي لو كان موجبا لكون اطلاق
اللفظ على الماضي حقيقة لكان موجبا لكون اللفظ على المستقبل حقيقة لتحقق قبول

التقسيم الى الحاضر والمستقبل والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة
وعلى الثاني انه معارض بما اجمع عليه النحاة من ان اسم الفاعل بمعنى المستقبل يعمل
عمل الفعل كما يقال زيد ضارب عمرو غدا فلو كان ذلك يقتضي كون الاطلاق حقيقة
لكان ههنا كذلك وهو باطل اتفاقا وعلى الثالث ان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها
في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها وعلى الرابع
المنع من كون صدق لفظ المومن على النائم حقيقة واجيب عن الاول بالفرق فان الضارب لم يحصل ح
من حصل له الضرب وفي المستقبل له الضرب فكان صدق الضارب عليه مجازا
قطعا بخلاف الماضي فهو بعينه الجواب عن الثاني وعن الثالث بانه لا قائل بالفرق
بين ما لا يجتمع اجزاؤه وما يجتمع فالقول به خرق الاجماع وفيه نظر فان عدم القول
بالفرق ليس قولا بعدم الفرق ولا مستلزما له وخرق الاجماع انما يكون في الثاني لا
في الاول وعن الرابع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة **قال** قدكره وقولنا ليس
بضارب الان لا يدل على النفي الكلي والمنع الشرعي عن اطلاق الكافر للمومن بعده
لا يقتضي المنع اللغوي **اقول** لما ذكر الادلة على ما اختاره اشار الى ما عارض به
الاشاعرة مع الجواب عنه وذلك وجهان الاول ان من انقضى منه الضرب يصدق
عليه انه ليس بضارب حقيقة الان ومتى كان كذلك امتنع ان يصدق عليه انه ضارب حقيقة ليس ح
اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فلانه اذا صدق عليه انه ليس بضارب الان
صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لانه ليس بضارب مطلقا جزء من قولنا ليس بضارب
الان وصدق الكل ملزوم لصدق كل جزء من اجزائه بالضرورة واذا صدق عليه انه
ليس بضارب امتنع ان يصدق عليه انه ضارب لان ضاربا يناقض ليس بضارب فلو
صدقا

صدقا معا لزم اجتماع النقيضين وانه محال والجواب المنع من استلزام صدق ليس بضارب
الان لصدق ليس بضارب مطلقا فان ضارب الان اخص من ضارب مطلقا فيكون سلب
ضارب الان اعم من سلب ضارب مطلقا لان عدم الاخص اعم من عدم الاعم مطلقا واذا كان
ليس بضارب الان اعم من ليس بضارب مطلقا لم يكن صدقه مستلزما لصدقه لان صدق
العام لا يستلزم صدق الخاص والتحقيق ههنا ان ضاربا عبارة عمن حصل له الضرب
والضرب ماهية كلية لها جزئيات كثيرة مختلفة بحسب اختلاف الاوقات من الماضي
والحاضر والآتي وكالسيف والسوط والقابل اعني المضروب كزيد وعمرو فاذا قلنا
ليس بضارب الان كان ذلك نفيا لجزئي معين من تلك الجزئيات وهو الضرب الواقع
الان واذا قلنا ليس بضارب مطلقا كان ذلك نفيا كليا لسائر الجزئيات والنفي
الجزئي لا يستلزم النفي الكلي فلا يدل عليه والى هذا اشار المص بقوله وقولنا ليس بضارب
الان يدل على النفي الكلي وقولهم في الدليل وصدق الكل يستلزم لصدق كل جزء من
اجزائه قلنا هذا مسلم في جانب الاثبات واما في جانب النفي فلا وهو ظاهر فان قولنا
الفرس ليس بحيوان ناطق صادق وقولنا الفرس ليس بحيوان مطلقا الذي هو جزؤه
ليس بصادق فان قلت ليس بضارب الان قضية وقتية وهي مستلزمة للمطلقة العامة
اعني ليس بضارب في الجملة مع اتحاد موضوعها لان المطلقة العامة اعم من كل قضية
لصدق ح فعلية وصدق الخاص مستلزم لصدق العام بالضرورة قلت لا نسلم انها وقتية بل هي مطلقة
ايضا والآن ليس وقتا لسلب مطلق الضرب بل الضرب المسلوب وهو الضرب المخصوص
المقيد بكونه واقعا الان ومعنى قولنا ليس بضارب الان ليس بضارب بضرب موجود الان
ولو كان المراد به كون الان وقتا لسلب مطلق الضارب منعنا صدقه وكيف وعلمنا

انه يصدق على من انقضى منه الضرب انه ضارب على سبيل الحقيقة في الان وبعده ومن
خواص الحقيقة عدم جواز السلب ولو سلمنا انه لا يصدق عليه انه ليس بضارب مطلقا
ولكن لا نسلم انه يمتنع ان يصدق عليه انه ضارب لانهما مطلقتان والمطلقتان لا
تتناقضان انما تناقض المطلقة الدائمة الثاني لو لم يشترط بقا المعنى المشتق منه في صدق
المشتق لصدق على من كان كافرا واسلم من صحابة الرسول صلعم انه كافر والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله والملازمة بينة بنفسها والجواب ان المنع ههنا ليس من حيث
الوضع اللغوي بل هو سائغ بالنظر اليه وانما منع منه الشرع تعظيما لشان الاسلام والكلام
انما هو في صدق اللفظ المشتق من حيث اللغة لا من حيث الشرع **قال** مد ظله
ولا يجب الاشتقاق مع قيام المعنى بالذات فان انواع الروائح لم يشتق لمحالها اسماء
منها **اقول** هذه المسئلة الثالثة من المسائل الاربع وهي ان قيام المعنى بالذات
لا يوجب ان يشتق لها منه اسم وهو مذهب اصحابنا والمعتزلة خلافا للاشاعرة لنا ان
قيام المعنى بالذات لو كان موجبا للاشتقاق لما وجد من دونه والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة لان العلة الموجبة يستحيل تخلف معلولها عنه واما
بيان بطلان التالي فلان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والكافور وغيرها
قائمة بمحالها المذكورة وقطعا انه لم يشتق لتلك المحال منها اسماء اتفاقا وفيه نظر
فان هذا الدليل انما يدل على ان قيام المعنى بالذات ليس علة تامة للاشتقاق ولا
يدل على انه ليس علة في الجملة ومن المعلوم ان ايجاب الاشتقاق مشروط بكون ذلك
المعنى القائم بالذات ذا لفظ موضوع بازائه اذ الاشتقاق لا يمكن من دون اصل
يشتق منه وهو اللفظ الموضوع للمعنى فانه احد اركان الاشتقاق وانواع الروائح

وان كانت قائمة بالمحال المذكورة الا انها خالية عن الشرط المذكور فانه لم يوضع لشيء
منها لفظ بازائه **قال** مد ظله ومفهوم المشتق شيء ما له المشتق منه من غير
دلالة على خصوصية الشيء **اقول** هذه رابعة المسائل المذكورة وهي ان اللفظ المشتق
كالابيض مثلا فانه انما يدل على شيء ما له بياض وليس له دلالة على خصوصية ذلك الشيء
من كونه جسما او غير جسم بل انما يستفاد ذلك من امر خارج عن مفهوم اللفظ المشتق
المطابقي ولو دل على شيء من ذلك لكان بطريق الالتزام اذ لفظ ابيض لم يوضع الا
لشيء ذي بياض ولا لخصوصية ذلك فلم يوضع لها اللفظ ولا هي من اجزاء موضوع
اللفظ فانتفت دلالة المطابقة والتضمن والدليل على ما ذكرنا ان يقال لو كان
مفهوم الابيض انه جسم لما صح ان يقال الابيض جسم والتالي باطل فالمقدم مثله اما
الملازمة فلان قولنا ح الابيض جسم جار مجرى قولنا الجسم ذو البياض جسم ولا شك
ان هذا الحمل غير كلام صحيح واما بيان بطلان التالي فلانه يصح ان يقال لغة وعرفا
الابيض جسم وهو كلام مفيد اتفاقا **قال** مد ظله الفصل الخامس في الترادف
ووقوعه في نحو اسد وسبع وغيرهما يدل على جوازه ولامكان ان تضع قبيلة لفظا للمعنى
الذي وضعت له القبيلة الاخرى لفظا اخر والباعث عليه من واضع واحد التسهيل
والقدرة على الفصاحة ولقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا السجع و
القلب والتجانس وغيرها **اقول** الكلام في المترادف اما في ماهيته واما في
احكامه اما الاول فاعلم ان المترادف هو اللفظ الموضوع لمعنى وضع له لفظ اخر من حيث
هو كذلك فاللفظ كالجنس والتقييد بالموضوع لمعنى يخرج المهمل والتقييد المعنى بكونه
موضوعا للفظ اخر يخرج اللفظ المباين لغيره من الالفاظ الموضوعة وقولنا من حيث

والمرادفة في اللغة نسخة

من حيث هو كذلك لما عرفت من ان الترادف انما يلحق اللفظ عند نسبته الى لفظ اخر موضوع
لمعناه ومع قطع النظر عن ذلك لا يكون مترادفا والمترادف لغة المتابعة وانما اهمل المص
تعريف الترادف هنا اكتفاء بما ذكره في تقسيم الالفاظ الى المترادفة وغيرها فان فيه كفاية
عن استيناف ذكره واما احكامه فمسائل الاولى في انه جائز ويدل عليه انه لو لم يكن
جائزا اي ممكنا لما كان واقعا لكنه واقع فيكون جائزا اما الملازمة فظاهرة واما بيان
انه واقع فاما بالنظر الى لغتين فهو معلوم بالضرورة واما بالنظر الى لغة واحدة
فيدل عليه ان اهل اللغة نصوا على ان كل واحد من لفظي الاسد والسبع موضوعة
للحيوان المفترس وان كل واحد من لفظي القعود والجلوس موضوعة للوضع الخاص
وقولهم في امثال ذلك حجة ولانا نعلم بالضرورة انه يمكن ان تضع قبيلة لفظا لمعنى ثم
تضع قبيلة اخرى لفظا اخر لذلك المعنى بعينه من غير شعور بالوضع الاول وهذا هو
السبب الاغلب في وضع المترادفات ويمكن ان يضع واضع واحد لفظين او ازيد لمعنى واحد
ويكون الباعث له على ذلك والداعي له اليه تحصيل ما فيه من الفوائد مثل اتساع
العبارة وسهولتها والقدرة على التعبير عن المعنى عند نسيان احد لفظيه والتمكن
من الفصاحة اي البلاغة في النظم والنثر ولقيام وزن الشعر باحد اللفظين دون
الاخر مثل قول الشاعر ع الى الهوى اسفا يوم النوى بدني ع وفرق الهجر بين الجفن
والوسن ع فانه لو قال بدل النوى البعد لم يقم وزن الشعر وكذا لو قال بدل الوسن النوم
لم يستقم الوزن ولم تحصل القافية وكذا السجع وهو الكلام المقفى والقلب والتجانس
وغيرها من انواع البديع فان ذلك كله انما يسهل على المتكلم مع وجود الالفاظ المترادفة
فان قلت التجانس عبارة عن لفظين متساويين يدل كل منهما على معنى غير معنى الاخر فذلك

انما يكون

انما يكون بسبب الاشتراك مثل احفظ العين بالعين لا بسبب الترادف قلت الاشتراك
سبب في التجانس التام في الالفاظ الاصلية واما غير التام ففي الالفاظ الفرعية
كالجموع والتثنية والمركبات والمشتقات كالافعال واسماء الفاعلين والمفعولين
وقد يقع التجانس فيها بسبب الترادف وهو كثير وسايل بجلد وسايلا فان الثاني جمع
وسيلة المترادفة للوصلة والذريعة فلو اقتصر الواضعون على لفظة واحدة من
اللفظين المترادفين للوسيلة او عليهما لما امكن هذا التجانس وكذا قول الشاعر ع
وحالت ضم سائلا ع فراح جوابا سائلا ع ولو جعلنا هذه الالفاظ مشتركة لاتحادها وتعدد
معناها لم ينافِ كون السبب الترادف واعلم انه قد يشتهر بعض الالفاظ المترادفة عند
قوم ويكثر استعمالهم في معناه دون مرادفه حتى يعرف الاخفى بالاظهر وربما انعكس الحال
بالنسبة الى قوم اخرين بان يكون ذلك الظاهر خفيا عندهم والخفي ظاهرا فيصير
المعرف في الاول منكرا ثانيا بالعكس وهذا هو التعريف بحسب الاسم فانه عبارة عن تبديل
لفظ بلفظ اخر اوضح منه في الدلالة على المعنى وقد ذهب بعض من المتكلمين ان هذا هو معنى
التحديد اذ لا معنى له الا تبديل لفظ بلفظ اوضح منه دلالة وهو خطأ فان الحد يدل بالتفصيل
على ما يدل عليه الاسم بالاجمال **قال** فلا بد من ترادف ويمكن افراد مختلف التابع والموكد
اذ هما يفيدان التقوية لا اصل المعنى والحد يدل على علل الشيء المغايرة له ويمكن اقامة كل
واحد من المترادفين مقام صاحبه لان التركيب من عوارض المعاني **اقول**
هاتان مسئلتان اخريان من مسائل احكام الترادف الاولى في ذكر الفاظ ظن انها مترادفة
وليست كذلك فمنها التابع ومتبوعه كقولهم شيطان ليطان عطشان نطشان حسن بسن
قال قوم هما مترادفان وابطل المص ذلك بان المترادف يصح افراده اي اطلاقه منفكا

مثل

اللفظ

عن ذكر مرادفه كقوله نعم ما هذا النسان الانسان لفي خسر والتابع ليس كذلك لانه لا يفيد
لبطان مع لا متبان ولا بسن وكذا غيرها من التوابع واتباعها عقيب ذكر متبوعها
فلا يكون التابع مرادفا ومنها المؤكد والمؤكد فان قوما ذهبوا الى انهما مترادفان
وهو خطا لان المؤكد انما يفيد تقوية دلالة المؤكد على معناه لا اصل معناه والمؤكد
يفيد اصل المعنى لا تقويته فاذا معناهما ليس واحدا والمترادفان معناهما واحد فا
فالمؤكد والمؤكد غير مترادفين واعلم ان التاكيد لغة الاحكام واما في الاصطلاح
فقد عرفه فخر الدين الرازي بانه اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وفيه نظر
فان هذا التعريف انما يصدق على المؤكد لا على التاكيد لانه ليس لفظا بل فعل المتكلم
عليه المؤكد مع انه غير جامع لان التاكيد قد لا يكون بلفظ موضوع لتقوية ما يفهم من
لفظ اخر كما يؤكد بتكرير اللفظ وكون المقصد باللفظ ثانيا للتاكيد لا يدل على انه موضوع
له ولان بعض المعاني لا تقبل التقوية مع صحة تاكيد الفاظها الموضوعة لها والحق
ان يقال التاكيد تقوية دلالة اللفظ على معناه بلفظ مغاير له مختصا على معناه وهو
قد يكون للمفرد كلفظ النفس والعين وللمثنى نحو كلا وكلتا كجاءني الرجلان كلاهما و
المراتان كلتاهما وللجمع مثل كل واجمعون كقوله تعم وسجد الملائكة كلهم اجمعون
وقد يكون التاكيد بتكرير اللفظ اما في المفرد فكقوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل باطل باطل او الجملة كقوله صم والله لاغزون قريشا والله لاغزون
قريشا والله لاغزون قريشا وجواز التاكيد معلوم بالضرورة ووقوعه يستفاد
من استقراء اللغات ومنها الحد واسم المحدود كالحيوان الناطق والانسان وذهب بعضهم
الى انهما مترادفان والحق خلافه لان الحد يدل بالمطابقة على تلك الحقيقة لا على علما

مثل رايت زيدا نفسه وعينه

على المحدود اعني مفهومه التي منها يتحقق حقيقته ولا شك انما يدل بالمطابقة على ح

فاذن معناهما غير متحد فلا يكونا مترادفين المسئلة الثانية في صحة اقامة كل من المترادفين
مقام صاحبه ذهب جماعة الى جوازه مطلقا ومنعه فخر الدين وفصل اخرون فاجازوا
اقامة كل من المترادف مقام مرادفه من لغته ومنعوا من غير لغته احتج الاولون بان التركيب
والاسناد بالفاعلية والمفعولية والاضافة وغيرها انما تعرض بالذات للمعاني وبتوسط
عروضها لها تعرض للالفاظ الدالة عليها فاذا صح ضم معنى الى معنى اخر حال التعبير عنهما
بلفظين لكل منهما مرادف جاز ان يعبر عنهما بمرادفيهما مطلقا قطعا فانه اذا جاز ان يقال
رايت انسانا يضرب اسدا جاز ان يقال رايت رجلا بشرا يضرب سبعا او رايت انسانا
يضرب سبعا او رايت بشرا يضرب اسدا اذ المعنى في الكل واحد من غير تفاوت
احتج المانعون مطلقا بانه لو صح اقامة كل من المترادفين مقام صاحبه لصح ان يقال خدا اكبر
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب المنع من الملازمة ان ارادوا
تكبيرة الافتتاح وذلك لان الشارع اوجب النطق بهذه الصيغة بعينها تعبدا شرعيا
فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بها وان ارادوا الدلالة على مفهوم الله اكبر فلا نسلم
بطلان التالي وحقيقته ظاهرة واما القائلون بالتفصيل فقالوا ان المعنى لما اتحد
في حالتي التعبير عنه باللفظ ومرادفه من لغته من غير استلزام مفسدة جاز اقامة كل
من المترادفين مقام صاحبه من لغته ولما كان اقامة مرادفه من غير لغته مستلزما لمفسدة
وهو اختلاط احدى اللغتين بالاخرى كان ممنوعا منه وان كان المدلول واحدا والحق
الجواز مطلقا بالنظر الى العقل والشرع معا واما بالنظر الى اللغة فالتفصيل هو الحق
وذلك لان اللفظ المرادف للفظ اخر من غير لغته مهمل بالقياس الى تلك اللغة فالقسم ح
ما افاده اللفظ المستعمل فيها والمهمل في قول القسم حابيز او يمكن افراده عائدة الى الارادة

قال مد ظله الفصل السادس في الاشتراك وفيه مباحث الاول المشترك
هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فخرج المرادف بقيد
الحقيقة وخرج بالوضع الاول لهما المجاز ومن حيث هما كذلك خرج به المتواطي المتناول
للمختلفين لا من حيث الاختلاف ووجوده دال على جوازه ولا مكان وقوعه من القبيلتين
او من القبيلة الواحدة ولكون الفائدة الاجمالية موجودة وان انتفت التفصيلية
كما في اسما الاجناس واحتجاج النفاة بالاخلال بالفهم على تقديره ضعيف لان مع
القرينة لا اخلال ولان الفائدة الاجمالية موجودة اقول لما فرغ من ذكر المترادف
شرع في ذكر المشترك وانما اخره عنه لان المعنى في المترادف واحد وفي المشترك
كثير والواحد مقدم على الكثير بالذات ولكون المترادف عنده نصا في معناه كما عرفت و مقدم ع
المشترك مجمل في معناه قطعا والنص مقدم على المجمل وقد عرفه المص بانه اللفظ الموضوع
لحقيقتين فما زاد وضعا اولا من حيث هما كذلك فاللفظ جنس وتقييده بالموضوع
يخرج المهمل وقوله لحقيقتين يخرج ما لا بوضع الا لحقيقة واحدة سواء وافقه
لفظ اخر في وضعه لتلك الحقيقة وهو المترادف اولا وهو المنفرد وقوله فما زاد ليدخل
اللفظ الموضوع لحقائق كثيرة كلفظ العين الموضوع للنابعة والباصرة وعين الشمس
والميزان والذهب والجاسوس وقوله وضعا اولا يخرج المجاز والمنقول ايضا فانه موضوع
لحقيقتين موضوعه الاصلي ومعناه المجازي لكن ليس ذلك فيهما اولا بل وضعه للمعنى
المجازي ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما وقوله من حيث
هما كذلك اي حقيقتان متعددتان يخرج به اللفظ المتواطي كلفظ الحيوان المتناول
للانسان والفرس وهما حقيقتان متعددتان لكن تناوله لهما لا من حيث هما حقيقتان

متعددتان

متعددتان بل من حيث انهما اجتمعا تحت موضوع عام اعني الحيوان وهذا الحد هو المذكور
في المحصول الا ان فيه تغييرا يسيرا اعني بغير المعنى ثم في المحصول قيد الحقيقتين
بالاختلاف وههنا اهمل ذلك وظني ان ذلك مما اسقطه الناسخون لان في شرح التعريف
ما يدل على ذكره وايضا ذكر في التعريف من حيث هما كذلك وفي شرحه من حيث هو كذلك
فثنى الضمير اولا وهو ضمير الحقيقتين ووحده ثانيا وهذا ايضا مما يمكن اسناده الى ايضا مما يمكن لم
الناسخين وفي هذا التعريف نظر اما اولا فلانه كان ينبغي ان يضم اليه ما يدل على ان
وضعه لحقيقتين فما زاد انما هو على سبيل البدل لا الموضوع لحقيقتين او ازيد على
سبيل الجمع لا يكون مشتركا واما ثانيا فلان الحقيقة انما تصدق على الشي الموجود
والاشتراك قد يتحقق بين شيئين احدهما وجودي والاخر عدمي كالقرء المشترك
بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وقوله ومن حيث هما كذلك يخرج به المتواطي
فيه نظر فان المتواطي يخرج بقوله الموضوع لحقيقتين لان المتواطي لم يوضع الا لحقيقة
واحدة وان كانت افراد تلك الحقيقة متعددة مختلفة او غير مختلفة وصدقه على
تلك الافراد المختلفة او المتفقة انما هو باعتبار وجود موضوع اللفظ اعني المعنى
الواحد الكلي الصادق على تلك الافراد فيها لا لانها موضوعات اللفظ وقوله
فخرج المترادف بتعدد الحقيقة فيه نظر اذ قد يتعدد معاني المترادف كمرادف
اللفظ المشترك اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في وجود لفظ المشترك
فقال قوم انه واجب وقال اخرون انه ممتنع والمحققون على انه ممكن وهو المختار
لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع بحسب اللغة العربية
للحيض والطهر على البدل بدليل ان السامع اذا سمعه لم يتبادر ذهنه الى

الى فهم احدهما ولا الى معنى مشترك بينهما بل يبقى الذهن مترددا بينهما الى ان
يحصل قرينة تدل على تعيين احدهما وهو لازم الاشتراك اذ لو كان متواطيا لتبادر فهمنا
للمشترك بينهما ولو كان حقيقة ومجازا لتبادر المعنى الحقيقي دون المجازي عند التجرد فهم
عن القرينة ولو كان منقولا عن احدهما الى الآخر لفهم المعنى المنقول اليه دون المنقول
منه فلم يبق الا ان يكون مشتركا بينهما وهو المدعى وكذا الكلام في لفظ عسعس
بالنسبة الى اقبل وادبر والجون بالنسبة الى السواد والبياض واما الثاني فظاهر
واعلم ان هذا الدليل ينفي امتناع المشترك لا وجوبه ولا نعلم بالضرورة امكان
ان يضع قبيلة لفظا لمعنى ثم تضع قبيلة اخرى ذلك اللفظ بعينه لمعنى آخر ويشتهر
الوضعان ونحو ذلك معنى المشترك ونعلم ايضا امكان وضع اللفظ من القبيلة الواحدة
لمعنيين على سبيل البدل ويكون الغرض من وضعه تمكن المتكلم من التعبير عن كل واحد
من المعنيين مجملا عند تجريده عن القرينة ومفصلا عند اقترانه بها ولا يلزم من
انتفاء الفائدة التفصيلية عند اطلاقه مجردا عن قرينة معينة للمراد امتناع وضعه
فان اسماء الاجناس موضوعة وفائدتها معدومة لدلالة الفاظها على شيء من الانواع التي
تحتها مفصلة واحتج المانعون من وضعه بان الغرض من وضع اللفظ انما هو الافهام
وعلى تقدير جعل اللفظ مشتركا بين معنيين او اكثر يفوت ذلك الغرض ضرورة تردد
السامع بين معاني ذلك اللفظ وعدم حمله على احدهما والا لزم الترجيح من غير مرجح
ولانه اما ان يذكر مقترنا بقرينة زائدة عليه فيفضي الى التطويل بغير فائدة او لا بقرينة
زائدة فلا يفهم منه شيئا اصلا فلا يكون اطلاقه عبثا اذ الغرض من اطلاق اللفظ
فهم معناه والجواب عن الاول المنع من فوات الغرض فانه اعم من ان يكون افهام

السامع

السامع معنى اللفظ على وجه الاجمال اذ كل منهما قد يكون غرضا مطلوبا للعاقل — التفصيل او على وجه
وتردد السامع بين المعاني المذكورة انما يمنع من الافهام التفصيلي لا الاجمالي
فلا يكون مفوتا للمطلوب الغرض وعن الثاني المنع من استلزام ذكر ذلك القرينة معه التطويل
بغير فائدة فانه قد يكون للمتكلم غرض في ذلك كان يكون القرينة مفهومة من يطلب
المتكلم افهامه بالخطاب مجهولة عند غيره من سامعيه الذين لا يؤثر افهامهم غرضه
وايضا السعي في تحصيل القرينة لمعرفة المطلوب من الخطاب الشرعي غير فائدة وهو
تحصيل الثواب ونمنع ايضا من عدم فهم شيء اصلا من اللفظ المشترك حال تجرده
عن القرينة بحيث يكون اطلاقه عبثا فان السامع يفهم ان المراد بذلك اللفظ وان لم يفهم — احد معانيه
المعنى المراد منها مفصلا وهذا يكفي في انتفاء العبث على ان ذلك مقصود العقلاء
في بعض الاحوال كما ان الافهام التفصيلي مقصود في بعضها وعنهما معا ان ما
ذكرتموه على تقدير تمامه وضع المشترك فانما يمنع من وضعه من واحد ولا يمنع من
وضعه من قبيلتين وانتفاء احد سببي الشيء لا يدل على انتفائه مطلقا قال
وقد يقع البحث الثاني في اقسامه مفهوما اللفظ قد يتباينان كالحيض والطهر و
السواد والبياض وقد يتواصلان اما بان يكون جزءا من الآخر كالممكن المشترك بين — احدهما
العام والخاص او يكون احدهما صفة للآخر كالاسود المسمى به ثم اطلاق الاسود على
هذا الشخص وعلى القار باعتبار لونه قصد اللون وبالاشتراك ان قصد اللقب
اقول يريد الاشارة الى اقسام اللفظ المشترك باعتبار احوال مفهوميه انه يعني
معانيه الموضوع لكل واحد منها وانما قال مفهوما اللفظ ولم يقل مفهومات اللفظ لان
المفهومين ضروري الوجود في المشترك وما زاد عليهما غير ضروري واعلم ان

بصدق الحمل اي

مفهومي اللفظ المشترك فكذبنا بيان بان لا يصدق على شيء ما صدق عليه الآخر
كالحيض والطهر اللذين هما مفهوما القرء المتقابلان بالعدم والملكة وكالسواد و
البياض اللذين هما مفهوما الجون المتقابلان بالتضاد وقد يتوافقان اما بان يكون
احدهما جزءا من الآخر كالامكان العام اعني رفع الضرورة عن احد الطرفين اللذين هما
الوجود والعدم بحسب الذات والامكان الخاص وهو رفع الضرورة عن الطرفين
معا بحسب الذات اللذين هما مفهوما لفظ الامكان المطلق فان الاول جزء من الثاني
ضرورة كون رفع احد الضرورتين جزءا من رفعهما معا ثم ان صدق لفظ الامكان
على الامكان الخاص بالاشتراك ايضا لاجتماع مفهومي الامكان فيه وهما رفع احدى
الضرورتين ورفعهما معا واما بان يكون احدهما صفة للآخر كلفظ الاسود بالنسبة
الى شخص من سواد يسمى اسود فان ذلك اللفظ صادق على ذاته باعتبار اللقب و
على صفته وهو كونه ذا سواد ثم ان اطلاق لفظ الاسود على هذا الشخص المفروض
اعني ذا السواد المسمى بالاسود وعلى القار بالتواطؤ ان حصل اللون اي كونه ذا
سواد لكون هذا المعنى متحققا فيه وفي القار ايضا من غير تفاوت وان كان السواد
مقولا على سواد ذلك الشخص وسواد القار بالتشكيك وان حصل اللقب اعني كونه
اسما موضوعا له علما عليه كان صدقه عليه وعلى القار بالاشتراك اللفظي لتباين
مفهوميهما بالذات قال قدس سره ومنع بعضهم من اشتراك اللفظ بين عدم
الشيء ووجوده لان الفائدة مشروطة في الوضع بحيث اذا اطلق استفيد منه معنى
والا لكان عبثا ومثل هذا لا يتحقق هذا المعنى فيه لانه لا يفيد الا التردد بين النفي و
الاثبات وهو معلوم لكل واحد وهو تحكم لجواز وقوعه من واضعين اقول هذا

اشارة الى ما ذهب

اشارة الى ما ذهب اليه فخر الدين في المحصول من انه لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين
عدم الشيء ووجوده قال لان اللفظ الموضوع لا بد وان يكون بحال متى اطلق افاد شيئا
والا لكان ذلك الوضع عبثا واللفظ المشترك بين النفي والاثبات لا يفيد الا التردد بينهما
وهو معلوم لكل احد قبل اطلاق ذلك اللفظ الموضوع لكل واحد منهما وتعدد الجواب
ان هذا ان دل على امتناع وضع مثل هذا اللفظ فانما يدل على امتناع صدوره من واضع
واحد لا يدل على امتناع صدوره من واضعين بان يضعه احدهما لوجود شيء والآخر لعدم
ذلك المعنى من غير شعور احدهما بوضع الآخر وهذا هو السبب الغالب لوجود اللفظ
المشترك على انا نمنع من عدم صدوره من واضع واحد وعدم افادته عند اطلاقه لغير
التردد المعلوم لكل احد معلوم ممنوع فان قولك اعتد بالقرء يفيد السامع امرا لم يكن
حاصلا قبل اطلاق هذا اللفظ مع انه مشترك بين الحيض والطهر الذي هو عدمه وكذا
اذا فرضنا وضع الواضع لفظ الالف لوجود البناء وعدمه ثم قال فلان علمت الالف افاد هذا
الاطلاق انه يتحقق لاحد الطرفين اعني وجود البناء وعدمه ولم يكن هذا المعنى حاصلا قبل
الاطلاق نعم قد يعرى مثل اطلاق هذا اللفظ عن الفائدة في بعض الصور كما اذا قيل
هذه المرأة ذات قرء لكن عدم افادته في بعض الصور لا يدل على عدم افادته مطلقا والبحث
انما يلزم في الثاني قال قدس الله روحه البحث الثاني اعلم انه لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك في معانيه الا على سبيل المجاز لانه ان كان موضوعا للمجموع كما هو موضوع
للافراد فان اريد المجموع خاصة فهو استعمال في البعض وان اريد المجموع والآحاد لزم
التناقض لان ارادة الآحاد تقتضي الاكتفاء بكل فرد وارادة المجموع تقتضي عدم الاكتفاء
الا به وان لم يكن موضوعا له كان استعماله فيه مجازا ولا يصار اليه الا بقرينة وذهب

بلغ مقابلة

ابو بكر وابو علي وعبد الجبار والشافعي الى جوازه وحمل اللفظ عليه عند التجرد لقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الاية وان الله يسجد له من في السموات والارض ولانه حمله على البعض تحكم وعلى حمله على شي اخراج له عن الافادة والجواب الخبر محذوف في الاول

والسجود المراد به الخشوع والفائدة موجودة وهي الدلالة على احدهما لا بعينه **اقول** دلالة اللفظ

اختلف الاصوليون في جواز استعمال اللفظ المفرد المشترك في جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها فجوزه القاضيان اعني ابا بكر وعبد الجبار والشافعي والشيخ ابو وابو علي الجبائي واوجب بعضهم الحمل عليها عند التجرد عن القرينة الدالة على قصد احدها والغاه الباقي وجعل المشترك بالنسبة الى معانيه كاللفظ العام بالنسبة الى جزئياته ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين وهو اختيار المص واحتج عليه بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو تقريره ان يقال اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا لمجموعها كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظاهر لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون استعماله في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا او لا يصار اليه عند وجود قرينة يمنع حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ في بعض المعاني لا في كلها والكلام فيه وان كان الثاني لزم التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء الا بفرد من افراده فارادة الافراد تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض وفيه نظر فان الكلام في استعمال اللفظ في هذا المعنى بعينه وفي

ذلك المعنى

بلغ

وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث هو مجموع والفرق بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد واحد قصدا اولا وفي الثاني انما يقصد بالذات والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصده كل واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل بالقصد الثاني وبالعرض وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي الثاني يكون دالا على كل واحد منها بالتضمن ولئن لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعماله في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نسلم لزوم التناقض على ذلك التقدير قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع ولان ارادة المجموع مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد منافية لارادة المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة الثاني قوله تعالى ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود ههنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظ لانه المنقول من سجود الدواب واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالتخصيص ببعض الناس مغاير للشامل للجميع فظهر استعمال لفظ السجود

المراد ان ح

المشترك بين هذين المعنيين فيه معا على سبيل الحقيقة لانه الاصل في الاستعمال وهو المطلوب
الثالث لو لم يجب حمل لفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على
ارادة احدهما والغاء الباقي لزم احد الامرين وهو اما التحكم والترجيح بغير مرجح واما
تعطيل اللفظ واخراجه عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما
الملازمة فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني
من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان لا يحمل على تلك
المعاني شيء منها اصلا فيلزم الثاني واعلم ان الوجهين الاولين دلا على استعمال
اللفظ في جميع معانيه حقيقة وهو اعم من كون ذلك الاستعمال واجبا او جائزا
واما هذا الوجه فانه يدل على وجوب حمل اللفظ على جميع معانيه التي يمكن الجمع بينها
عند التجرد عن القرينة والجواب عن الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في المعنيين
معا اعني صلوة الله تعالى وصلوة الملائكة بل المراد بلفظ الصلوة ههنا صلوة الملائكة
حسب والضمير في يصلون راجع اليهم دونه تعالى وخبر ان في الاول محذوف و قوله مع
تقديره ان الله يصلي وملائكته يصلون سلمنا لكن لا نسلم ان هذا الاستعمال
حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما و
العام لا يدل على الخاص وعن الثاني من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض
من الاية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخضوع الخشوع وهو مشترك بين جميع من
نسب السجود اليه وتخصيص كثير الناس في الذكر لا يدل على تخصيصهم بالحكم وعن
الثالث المنع من لزوم التحكم والترجيح من غير مرجح او تعطيل اللفظ لو لم يحمل اللفظ
على جميع معانيه لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس ذلك تحكما لان اللفظ

دال عليه

دال عليه لكونه لازما لكل معنى من معانيه ولا ترجيحا من غير مرجح لان هذا المعنى اعني
احد تلك المعاني لا بعينه راجحا على غيره لكونه متفق الارادة دون غيره من المعاني
فان احتمال الارادة وعدمها متحقق **قال** هذا من وجه الرابع في انه على خلاف الاصل
لان المراد بالذات من وضع الالفاظ انما هو اعلام السامع ما في ضمير المتكلم وذلك
يتعذر امور لم يرد به بالعرض ولانما تحصل الغاية الذاتية عن اتحاد الوضع فانه على تقدير
تعدده يكون نسبة المعاني الى اللفظ واحدة ولا تحقق احدها بالفهم فتنتفي الغاية
ولان الاشتراك وعدمه لو تساويا لما حصل سبق ما ادعى الوضع فيه دون غيره فكان
لا يحصل الفهم عند التخاطب **اقول** الاشتراك على خلاف الاصل والمراد بذلك
ان اللفظ اذا دار بين كونه مشتركا وبين كونه غير مشترك كان الثاني اغلب على الظن
من الاول واستدل المص على ذلك ههنا بوجهين الاول ان المراد بالذات اي المقصود
من قصد الاول من وضع الالفاظ للمعاني انما هو تمكن المتكلم من افهام السامع ما
في ضميره منها باطلاق لفظه ومتى كان كذلك كان الانفراد ارجح من الاشتراك
اما الاول فظ واما الثاني فلان الاشتراك مفوت للغرض من الوضع لانه على تقدير
كون اللفظ مشتركا بين معان متعددة لا يتمكن المتكلم افهام السامع مقصوده
منها باطلاق ذلك اللفظ لان نسبته الى تلك المعاني واحدة بمعنى ان نسبته الى كل
واحد كنسبته الى غيره منها وح يمتنع ان يفهم السامع منها واحدا بعينه دون غيره
لاستحالة الترجيح من غير مرجح والانفراد غير مفوت للغرض من الوضع وهو ظاهر فكان
ارجح الثاني لو كان الاشتراك مساويا لعدمه لما حصل سبق ما ادعى وضع اللفظ
له من المعاني الى الافهام دون غيره منها عند اطلاقه والتالي باطل لانا نجد

التفاهم حالة التخاطب من دون الاستكشاف والتفحص عن المراد من اللفظ وهو معلوم
البطلان بالوجدان فالمقدم مسلم بيان الشرطية ان السامع لذلك اللفظ حين تردد في فهم
المعنى المعلوم وضع اللفظ له والمعنى الاخر المحتمل ويمتنع سبق احدهما الى الفهم والا لزم ترجيح
احد المتساويين على الاخر وانه محال ومنعهما نظرا اما الاول فلما بينا من ان الغرض من الوضع قد يكون
افهام الشي على سبيل الاجمال كما قد يكون على سبيل التفصيل والمشترك غير مفوت للاول
لا لمطلق الغرض الشامل للقسمين جميعا بل ان كان مفوتا للقسم الثاني وهو افهام
التفصيلي لا مطلقا بل عند التجرد عن القرينة المعينة للمراد وذلك لا يوجب كونه مظنون
العدم لوضع اللفظ له والا لكانت حروف المعاني باجمعها كذلك لعدم افادتها القطع
بدون انضمام غيرها من الالفاظ اليها واما الثاني فللمنع من صدق الشرطية و
التردد بين فهم المعنى المعلوم وضع اللفظ له عند اطلاقه وبين غيره انما يتحقق عند
اعتقاد الاشتراك لا عند اعتقاد تساوي وجود الاشتراك وعدمه ولا يلزم من سبق
المعنى المعلوم وضع اللفظ له الى الفهم دون ما يحتمل وضعه له ترجيح احد المتساويين
على الاخر اذ المساوات ليست ثابتة بينهما كيف ووضع اللفظ لاحدهما معلوم وللاخر
مشكوك فيه نعم المساوات ثابتة بين وضع اللفظ لذلك المعنى المحتمل وبين عدم وضعه
له والتحقيق في هذا ان سبق فهم المعنى من لفظ يتوقف على عدم اعتقاد السامع اشتراكه
لا على اعتقاده عدم اشتراكه وح يكون فيما السبق الا على عدم اعتقاد الاشتراك
لا على علم اعتقاد عدم الاشتراك الذي هو مدعاكم وسبب سبق المعنى المعلوم وضع اللفظ
له الى الفهم دون غيره ما يحتمل ذلك اللفظ رجحان ارادته من اللفظ على ارادة ذلك الغير
لانها ثابتة على تقدير عدم الاشتراك ومحتملة على التقدير الثاني خاصة والاولى

تعلم بثبوته وارادة ذلك الغير متفرعة على التقدير الاول محتملة على سم

ان يقال

ان يقال في اثبات مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى الانفراد انه موقوف على وضعين
سواء كان الواضع واحدا او متعددا والانفراد موقوف على وضع واحد وثبوت ما يتوقف
على امرين مرجوح بالنسبة الى ما لا يتوقف الا على احدهما بالضرورة واعلم ان الحاكي
قول المص وقد يتبعه امور اخر عائدة الى الوضع وتلك الامور التابعة للوضع المقصودة
بالعرض وهي دلالة اللفظ الموضوع لمعنى على اجزاء ذلك وهي المسماة بدلالة التضمن ودلالته
على لوازمه القريبة والبعيدة وهي المسماة بدلالة الالتزام وما يترتب على ذلك من البلاغة
والفصاحة ومحاسن الكلام ومزاياه فان الواضع لم يقصد بوضع اللفظ للمعنى الا فهم
ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ واما فهم اجزائه ولوازمه القريبة والبعيدة
فليس مقصودا للواضع بالقصد الاول بل تابعا للمقصود الاول وهو فهم المعنى الموضوع له
اللفظ ويمكن ان يكون قصد المص بهذا الكلام هنا الجواب عن سؤال يمكن ايراده على
ما ذكروا وهو ان يقال لا نسلم ان الغاية الذاتية انما تحصل عند اتحاد الوضع فان اللفظ
المشترك يفهم منه عند اطلاقه احد معانيه في الجملة وان لم يفهم مفصلا وهذا
القدر كاف في حصول الغرض من الوضع كما في اسماء الاجناس والجواب ان دلالة اللفظ
المشترك على احد معانيه في الجملة دلالة التزامية ليست مقصودة بالقصد الاول بل تابعة
للوضع اذ اللفظ المشترك لم يوضع لاحد معانيه في الجملة بل لما كان ذلك لازما لكل واحد
من معانيه صار اللفظ دالا عليه بالالتزام فلم يكن الغرض المقصود من وضعه بالقصد الاول
حاصلا بل تابعا وليس كذلك اسم الجنس فان اطلاق لفظ السواد مثلا يفهم منه مطلق
السواد وهو موضوع له مقصود بالقصد الاول فكان الغرض من وضعه حاصلا ومن
جملة ما يتبع الوضع وليس مقصودا بالذات بل بالعرض كون اللفظ مشتركا فان الدلالة

اشتراكه

على معناه اذا كان صادرا عن واضع واحد **قال** قدس الله روحه البحث الخامس في وقوعه
في القران ويدل عليه ان القرء وضع للطهر والحيض معا لا باعتبار امر مشترك وعسعس لاقبل
وادبر احتج المانع بان تجرده عن القرينة يناقض الغرض ومجامعته تستلزم التطويل من غير
فائدة والجواب المنع من المقدمتين فان الغرض يحصل مع القرينة او بدونها اذا كان
القصد البيان الاجمالي والفائدة مع القرينة توسيع العبارة ولقائل ان يقول يجوز
فيما ادعى اشتراكه وضعه لقدر مشترك او لاحدهما ويتجوز في الاخر ثم خفي لكثرة الاستعمال
اقول اختلف القائلون بوقوع اللفظ المشترك في اللغة في انه هل وقع في
القران العزيز ام لا فذهب المحققون الى وقوعه وهو اختيار المصنف وانكره الباقون احتج
الاولون بقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقرء لفظ موضوع للحيض
والطهر على سبيل الاشتراك باتفاق اهل اللغة وقوله تعالى والليل اذا عسعس وهو
لفظ موضوع لاقبال الليل وادباره على ما نقله الجوهري في صحاحه وغيره من اهل اللغة
وقولهم في امثال ذلك حجة احتج المانعون بان اللفظ المشترك اما ان يذكر مجردا عن
القرينة المعينة للمراد فيلزم نقيض الغرض من اطلاق اللفظ وهو افهام معناه لاستحالة
فهم المعنى المعين من لفظ موضوع له ولغيره على البدل من غير امر منفصل او مجامعا لها
فيلزم التطويل بغير فائدة وهو غير جائز على الله تعالى والجواب المنع من المقدمتين اعني
كون المجرد عن القرينة يناقض الغرض وكون مجامعته لها مستلزما للتطويل بغير فائدة اما الاولى
فلانسلم ان التجرد عن القرينة يناقض الغرض المطلوب من اللفظ لجواز كون المقصود منه البيان
الاجمالي وهو افهام احد معنيي المشترك من غير تعيين كما في اسماء الاجناس والمشتقات
وهو حاصل على تقدير التجرد عن القرينة واما الثانية فلانسلم ان مجامعته للقرينة المعينة

للمراد من اللفظ تستلزم التطويل بغير فائدة فان في ذلك فائدة ظاهرة وهو توسيع
العبارة وايضا التكليف بالنظر في تحصيل تلك القرينة للعلم بالمراد موجب للثواب وهو
اعظم الفوائد واعترض المصنف على حجة الاولين بالمنع من اشتراك ما ادعوا اشتراكه وهو
لفظ القرء ولفظ عسعس لجواز كون كل واحد منهما موضوعا لقدر مشترك بين معنييه
المذكورين اما على سبيل التواطي او التشكيك ثم يخفى لعصره واشتهر استعمال اللفظ في
فرديه المذكورين حتى ظن اشتراكه او كون اللفظ حقيقة في احد ذينك المعنيين خاصة
واستعمل في المعنى الاخر على سبيل المجاز ثم خفي كونه مجازا لاشتهاره وكثرة استعمال
اللفظ فيه ومع وجود هذين الاحتمالين لا يحصل العلم بالاشتراك المدعى وفيه نظر
فان الاحتمالين المذكورين يدفعهما اتفاق اهل اللغة على خلافهما كما تقدم فتبقى
الحجة سليمة عنهما وايضا احكام اللغات من الاشتراك والحقيقة والمجاز وغيرهما
لا ينتهي الحال فيها الى القطع المانع من تطرق الاحتمالات البعيدة وما ذكره من الاحتمال
فهو بعيد غير قادح في الحكم بالاشتراك **قال** قدس الله روحه الفصل السابع
في الحقيقة والمجاز وفيه مباحث الاول الحقيقة فعيلة من الحق وهو الثابت لانه مقابل
للباطل فان كانت للفاعل فهي الثابتة والا المثبتة والمجاز مفعل من الجواز وهو التجاوز
فان المراد من الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها
والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له **اقول**
الكلام في كل واحد من الحقيقة والمجاز اما في لفظه واما في معناه والكلام في معناه اما
في تحقيق ماهيته او في اقسامه او في الاحكام اللاحقة له اما الاول فاعلم ان لفظة
الحقيقة فعيلة من الحق والحق هو الثابت لانه يقال في مقابلة الباطل الذي هو المعدوم

ومقابل المعدوم الموجود وهو الثابت وفعيل يأتي تارة بمعنى فاعل كعليم وقدير وتارة
بمعنى مفعول كقتيل وجريح فان كانت الحقيقة بالمعنى الاول فهي الثابتة وان كان بالمعنى الثاني
فهي المثبتة والتاء في فعيلة لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة فلا يقال
شاة اكيلة ولا شاة نطيحة واما لفظ المجاز فهو مفعل من الجواز الذي هو التعدي
من قولهم جزت المكان الفلاني او من الجواز الذي هو الامكان والثاني يرجع الى
الاول لانه يفيد التردد بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من الوجود الى العدم او
بالعكس واللفظ المستعمل في غير موضوعه الاصلي انتقل عن ذلك الموضوع الى غيره
فكانه جاز موضعه فسمي مجازا واما الثاني وهو الكلام في حدهما الكاشف عن حقيقتهما
فاعلم ان المصطلح الحقيقة في هذا الكتاب بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة
التي وقعت المخاطبة بها فاللفظ كالجنس الشامل للمهمل والمستعمل وتقييده بالمستعمل
يخرج المهمل والموضوع لمعنى لم يستعمل فيه ولا غيره وقوله فيما وضع له يخرج المجاز و
هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقوله في اللغة التي وقعت المخاطبة بها يخرج
المجاز العرفي والمجاز الشرعي اذا كانا موضوعين لمعناهما لغة وينبغي ان يزاد في الحد
من حيث هو كذلك لان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا اما بالنسبة الى
معنيين او الى معنى واحد بالنظر الى وضعين فلو لم يعتبر الحيثية لم يتميز الحقيقة عن المجاز
واما المجاز فقد حد بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لاجل مناسبة لما وضع له
وينبغي ان يزاد فيه ما مر ليصير هكذا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اللغة التي
وقعت بها المخاطبة لاجل مناسبة لما وضع له فيها من حيث هو كذلك وقد عرفت فائدة
هذه الزيادة في تعريف الحقيقة وهذان التعريفان شاملان للحقيقة والمجاز اللغويين

والعرفيين

والعرفيين والشرعيين وقد ظهر منهما ان اللفظ الواحد قد يخلو عن كونه حقيقة
ومجازا مع كونه موضوعا لمعنى بان لا يستعمل في ذلك المعنى ولا في غيره اذا تقرر هذا
فاعلم ان اطلاق كل واحد من لفظي الحقيقة والمجاز على معناه المذكور انما هو على
سبيل المجاز بالنظر الى اللغة اما الحقيقة فلما تقدم من انها ماخوذة من الحق وهو
الثابت ثم نقلت الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من غير المطابق ثم نقل الى
القول المطابق ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصلي لانه تحقيق لذلك
الوضع وظهر انه مجاز واقع في المرتبة الثالثة بحسب اللغة الاصلية واما لفظ
المجاز فلانه حقيقة في التعدي والعبور وذلك لا يحصل في اللفظ الا على سبيل
التشبيه لا يحصل فيه حقيقة وهو الاجسام التي يحصل عليها الانتقال من حيز
الى حيز فكان استعماله في اللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازا وايضا المجاز مفعل
وبناؤه حقيقة اما في المصدر او الموضع واما الفاعل فليس حقيقة فيه فاطلاقه على
اللفظ المستعمل عن موضوعه الى غيره لا يكون الا مجازا هذا اذا قلنا انه ماخوذ من
التعدي واما اذا قلنا انه ماخوذ من الجواز الذي هو الامكان كان حقيقة لان
الجواز كما يمكن حصوله في الاجسام كذا يمكن حصوله في الاعراض فاللفظ يكون موضوعا
لذلك الجواز لانه موضع اي محل الجواز ان يستعمل في غير معناه الاصلي فيكون حقيقة
من هذا الوجه الا انا قد بينا في تفسير لفظ المجاز ان الجواز بمعنى الامكان يرجع
الى المعنى الاول وهو العبور او التعدي واما الفرق البحث عن الحقيقة والمجاز عن
البحث عن الاشتراك لكون الاشتراك غير متوقف على شيء سوى الوضع والحقيقة
والمجاز يتوقفان على الوضع والاستعمال جميعا قال قدس الله روحه واقسام

الحقيقة ثلاثة لغوية وعرفية وشرعية ووجود الاولين ظاهر بان بعض الفاظا وضعت
لمعان واستعملت فيها وهو معنى الحقيقة وللعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة
لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس
عند الفقهاء ثم العرف قد يكون عاما كالدابة وخاصا كالفاعل **اقول** لما تبين
ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة التي وقعت بها المخاطبة
وكان الوضع تارة مستندا الى اهل اللغة وتارة الى اهل العرف وتارة الى الشارع
انقسمت الحقيقة بانقسام الواضع الى اللغوية والعرفية والشرعية ووجود الاولين
اعني الحقيقة اللغوية والعرفية ظ اما الاول فلانا لا نرتاب في ان هيهنا الفاظا و
ضعت في اللغة لمعان واستعملت بعد وضعها فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا
ذلك فقط وربما احتج بعضهم على ذلك بان هيهنا الفاظا مستعملة في معان فان
كانت موضوعة لغة لتلك المعاني كانت حقيقة فيها وان لم يكن موضوعة كانت مجازا
لكن المجاز فرع الحقيقة ووجود الفرع مسبوق لوجود اصله فاذن الحقيقة موجودة جزما
وهو ضعيف لمنع من كون المجاز متفرعا على الحقيقة نعم المجاز متفرع على الوضع السابق
لوجوده دالا على سبق الوضع لا على سبق الحقيقة لما عرفت من ان الوضع قد يخلو عن
الحقيقة والمجاز جميعا واما الثانية وهي الحقيقة العرفية والمراد بها اللفظة التي
انتقلت عن موضوعها اللغوي الى غيره بعرف الاستعمال فالعام وهو الذي لا يختص
بقوم دون قوم من اهل العلم والصناعة والخاص وهو الذي يختص باهل علم مخصوص
او صناعة معينة فلانا نعلم ان هيهنا الفاظا موضوعة في اللغة لمعان ثم في العرف واستعملت
في غير تلك المعاني لمناسبتها لها واشتهرت بحيث صار عند الاطلاق مفهمة

لتلك المعا

لتلك المعاني دون معانيها اللغوية ولا نعني بالحقيقة العرفية سوى هذا القدر و
اعلم ان العرف العام منحصر في امرين احدهما اشتهار المجاز اشتهارا تصير معه
الحقيقة غريبة مستنكرة وجهات المجاز معدودة ياتي بيانها فمنها حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه كقوله تعالى حرمت عليكم الميتة ومن المعلوم ان التحريم
متعلق باكل الميتة لا بها وكتسمية الشيء باسم مجاوره مثل لفظ الراوية الموضوعة
لغة للجمل الحامل للماء المنقولة منه الى المزادة التي هي وعاء الماء المحمول عليه وكتسمية
الشيء باسم ما له به تعلق كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الموضوع لغة للمكان المطمئن
من الارض والثاني تخصيص الاسم ببعض مسماه اللغوي كالدابة فانها موضوعة افراده
لكل ما يدب في الارض ثم اختصت ببعض البهائم وكذا القارورة والخابية فانهما
موضوعتان لما استقر فيه الشيء ويخبا فيه ثم خصتا بانيتين مخصوصتين
وتحقق علامات الحقيقة فيها في هذه الالفاظ من تبادر معانيها العرفية
الى الذهن عند الاطلاق واستغنائها في الدلالة عليها عن القرينة وامتناع
سلبها عليها معلوم جزما من غير شك واما العرف الخاص فهو ما لكل طائفة من
العلماء من الاصطلاحات المختصة بهم كالفاعل عند النحاة فان الفاعل لغة موضوع
للموثر ثم اصطلح النحاة على وضعه للفظ الذي اسند اليه الفعل كزيد في قولنا قام زيد
والقياس لغة التقدير والمساواة ثم اصطلح الفقهاء على وضعه لاثبات مثل حكم معلوم
لمعلوم لاشتراكهما في علته وكذا الجوهر والعرض عند المتكلمين والدور والكم عند الحكماء
والموضوع والمحمول عند المنطقيين فانه من المعلوم ان هذه الالفاظ لم يوضع في اللغة
لما اصطلح العلماء على وضعها له من المعاني وهي بحيث اذا اطلقت على لسان من يتكلم

بتلك الاصطلاحات فهم كل عارف لذلك الاصطلاح سامع لها المعانيها المصطلح
على وضعها لها دون معانيها اللغوية ومراد المص بالاصطلاحات في قوله وللعلما
اصطلاحات الالفاظ المصطلح على استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني
اللغوية واطلق عليها لفظ الاصطلاحات مجازا لتسمية الشي باسم متعلقه **قال**
قدس الله روحه البحث الثاني في الحقيقة الشرعية ونعني بها اللفظ الذي نقله
الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه
المعنى المنقول اليه كالصلوة الموضوعة في اللغة للدعا ونقلها الشارع الى
الافعال المخصوصة والزكوة الموضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع للقدر المخرج من
المال والحج الموضوع في اللغة للقصد ونقله الشارع الى المناسك المؤداة في
المشاعر وقد طال التشاجر بين الاصوليين في اثباتها ونفيها ونحن قد استقصينا
الكلام في ذلك في نهاية الوصول ونقول ههنا ان قصد النافي عدم ارادة المعاني
شرعا وثبوت ارادتها لغة فهو مكابرة وان قصد انها مجازات لغوية فهو حق
لكنها حقايق شرعية موضوعة لوجود خواص الحقيقة فيها وانما جعلناها مجازات
لان التقدير ان العرب لم تضعها لهذه المعاني وانما قلنا انها لغوية لانها لو لم
تكن عربية لخرج القران عن كونه عربيا والتالي باطل لقوله تعالى بلسان عربي و
لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا **اقول** انما افرد لهذا القسم اعني الحقيقة
الشرعية بحثا براسه دون كل واحدة من قسيميها لكثرة التشاجر والتنازع بين
الاصوليين والاختلاف فيها دونهما واعلم ان الكلام اما في تعريفها واما في
امكانها واما في وقوعها اما الاول فما تقدم من تعريف الحقيقة المطلقة الشاملة

للحقايق الثلث

للحقايق الثلث يعرب عن معناها اذا ضم اليها ما يدل على ان الواضع الشرع وقد
عرفها المص في النهاية بانها اللفظة المستعملة شرعا فيما وضعت له في ذلك
الاصطلاح وضعا اولا وقال فخر الدين في المحصول انها اللفظ الذي استفيد
من الشرع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند اهل اللغة او معلومين
لكنهم لم يضعوا ذلك اللفظ لذلك المعنى او كان احدهما معلوما والاخر مجهولا
وهذان التعريفان شاملان لما وضعه الشارع من الالفاظ التي لم يضعها اهل
اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعاني التي
وضعها الشارع ~~من الالفاظ التي لم يضعها اهل اللغة لمعنى اصلا والالفاظ التي~~
~~وضعها اهل اللغة لمعان مغايرة للمعنى التي وضعها الشارع~~ والقسم الاول غير
مندرج في التعريف الذي ذكره المص ههنا حيث قال انه اللفظة الذي نقلها الشارع
عن موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه اي اتى به مجردا عن القيود والقراين
فهم من يتكلم على اصطلاحه اي من يعرف اصطلاحه المعنى المنقول اليه كالصلوة
الموضوعة لغة للدعا ونقلها الشارع الى الافعال المخصوصة من الركوع والسجود
والقيام والقعود والاذكار المعينة من التكبير والقراة والتسبيح والزكوة
الموضوعة لغة للنمو ونقلها الشارع الى القدر المخرج من المال والحج الموضوع لغة
للقصد ونقله الشارع الى مجموع المناسك المؤداة في المشاعر المخصوصة وانما
خصص المص الحقيقة الشرعية بالذكر لان النزاع والاختلاف انما وقع فيه دون القسم
الاول المندرج في تعريفه المذكور في النهاية وتعريف فخر الدين في المحصول واما
امكانها فمتفق عليه بين الاصوليين والخلاف انما هو في الوقوع فمنعه القاضي

ابو بكر مطلقا وزعم ان الالفاظ اللغوية مبقاة على حالها واثبته المعتزلة مطلقا
وزعموا ان الشارع وضع الالفاظ اللغوية لغير معانيها من غير ملاحظة موضوعات
اللغوية ثم انهم سموا الاسماء الشرعية الجارية الى الافعال كالصلوة والصوم
والحج والتي جرت الى الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق سموا الاخيرة بالاسماء
الدينية فرقا بينه وبين الاول وقبل الاستدلال على المختار في هذه المسألة لابد
من تمهيد مقدمة وهي انه لا ارتياب في وجود هذه الالفاظ اعني لفظ الصلوة و
الزكوة والحج وغيرها من الالفاظ الشرعية في اللغة العربية فان الشارع اراد
بها امورا مغايرة للمعاني التي وضعها لها اللغويون لكن لما كانت المعاني
التي ارادها الشارع من تلك الالفاظ مشتملة على المعاني التي وضعها اهل اللغة
لها احتمل ان يكون الشارع انما اطلق تلك الالفاظ على تلك المعاني لاجل اشتمالها
على معانيها اللغوية فيكون ح مجازات من الحقائق اللغوية من باب اطلاق اسم
الجزء على الكل وان يكون اطلاقه تلك الالفاظ على المعاني اللغوية الموجودة في المعاني
الشرعية خاصة فيكون ح حقائق لغوية كما كانت قبل الاستعمال وان يكون وضعه
تلك الالفاظ لتلك المعاني التي وضعها هو لها من غير التفات الى المعاني اللغوية
اصلا وح يكون وضعا جديدا فنقول ان اوجبنا في الالفاظ الشرعية استعمال
القوانين اللغوية وجب اعتبار احد الاحتمالين الاولين ليكون العرف الشرعي
جاريا على القانون اللغوي اما حقيقة او مجازا وان لم يجب لكن يتحقق الاحتمال
الثالث ايضا الا انه لما دل الدليل على كون القرآن عربيا وكان مشتملا على هذه ا
الالفاظ الشرعية انتفى الاحتمال الثالث وتعين احد الاحتمالين على ما يأتي بيانه

والمختار

والمختار انها حقائق شرعية مجازات لغوية اما الاول فلان المتكلم على الاصطلاح
الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم كل سامع لها عالم بذلك الاصطلاح المعاني
التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك اية كونها حقيقة شرعية
وعلم كونها حقيقة لغوية واما الثاني وهو انها مجازات لغوية فلانها لو لم تكن
كذلك لم تكن عربية اصلا لانها ليست حقائق لغوية على ما تقدم من كونها غير موضوعة
لهذه المعاني لغة فلو لم تكن مجازات لغوية لم تكن لغوية اصلا فلا تكون عربية مطلقا
والتالي باطل لانها لو لم تكن عربية لما كان القرآن العزيز عربيا وبطلان التالي ملزوم
لبطلان المقدم اما الملازمة فلان القرآن العزيز مشتمل على هذه الالفاظ كقوله تع
والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة كتب عليكم الصيام ولله على الناس حج
البيت وليس المراد موضوعاتها اللغوية خاصة وفاقا فاذا لم تكن هذه الالفاظ عربية
لم يكن القرآن المشتمل عليها عربية واما بطلان التالي فلقوله تع انا انزلناه قرآنا
عربيا وقوله تع وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه واعلم ان ذلك لا يمشي على
تقدير كون اللغات توقيفية لان المراد بالعربية على ذلك التقدير الالفاظ التي وضعها الله
تع العرب على انها موضوعة للمعاني المخصوصة بحيث يتحاورون بها وهذا المعنى
بعينه موجود في الالفاظ الشرعية فهي عربية وان لم يلاحظ مسمياتها المعهودة
اولا واعترض بان هذا الدليل فاسد الوضع وذلك لانه يدل على ان هذه الالفاظ
مستعملة فيما كان العرب يستعملها فيه وبالاتفاق ليس كذلك فان الصلوة لا يراد
بها في الشرع الدعا فاذن ما يدل عليه هذا الدليل لا يقولون به وما يقولون به
لا يدل هذا الدليل عليه فكان فاسدا سلمنا لكن لا نسلم انها اذا لم تكن حقائق لغوية

ولا مجازات لغوية لم تكن عربية مطلقا فان هذه الالفاظ كانت مستعملة في لسان
العرب وان كانت في غير هذه المعاني وذلك كاف في كونها عربية سلمنا لكن لم قلتم
انه يخرج القران عن كونه عربيا فان هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الالفاظ القران
العزيز العربية فلا يكون قادحا في عربيته كالثور الاسود اذا كان فيه شعرات بيض
قليلة فانه يصدق عليه انه اسود وكذا القصيدة الفارسية المشتملة على الالفاظ
اليسيرة العربية فانه لا يقدح في اطلاق الفارسية عليها لان الالفاظ اليسيرة
العربية سلمنا لكن لا نسلم استحالة كون مجموع القران ليس بعربي والايات المذكورة
لا تدل على ان القران بكليته عربي وذلك لان لفظ القران يقال على الكل وعلى البعض
بدليل انه لو حلف على انه لا يقرا القران حنث بقراءة بعضه سلمنا ان ما ذكرتموه يدل
على ان القران بجملته عربي لكن ههنا ما يدل على خلافه فان اوائل السور مثل يس
وكهيعص والم وغير ذلك من الحروف المقطعة ليست عربية وان لفظة المشكوة
حبشية والاستبرق والسجيل فارسيتان والقسطاس رومية سلمنا ان ما ذكرتموه
يدل على مذهبكم لكن ههنا ما يدل على مذهب المعتزلة المخالف له وذلك من حيث
الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاجمال فلانه قد ثبت ان الشارع اتى بمعان لم يضع
لها اهل اللغة الفاظا لعدم وقوفهم عليها ويحتاج الى تعريفها للمكلفين فلا بد
من وضع الفاظ لها كالمولد الحادث والاداة الحادثة واما التفصيل فهو انا نبين
ان تلك الالفاظ ليست مستعملة في معانيها الاصلية اما الايمان فهو في اصل اللغة
التصديق وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات بدليل ان فعل الواجبات هو الدين
والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ينتج ان فعل الواجبات هو الايمان اما ان

المقدمة الاولى فلقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وذلك دين القيمة وذلك كناية عن جميع ما تقدم
فيكون جميع ما تقدم هو الدين واما الثانية فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
واما الثالثة فلانه لو كان الاسلام مغايرا للايمان لما كان الايمان مقبولا من مبتغيه
لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واذا لم يكن مغايرا له كان نفسه
وينتج المدعى واما لفظة الصلوة فهي في اصل اللغة اما المتابعة كما يقال للطائر
الذي يتبع السابق مصليا واما الدعا كما في قول الشاعر وصلى على دنها وارتسم و
اما لعظم الورك كما قال بعضهم ان الصلوة انما سميت صلوة لان المصلين يقيمون
صفوفا يحاذي كل واحد براسه صلا الاخر عند الركوع ثم انها في الشرع لا يفيد شيئا
من ذلك فانا اذا سمعنا لفظ الصلوة لم نفهم شيئا من هذه المعاني الثلاثة اصلا
ولان صلوة الامام وصلوة المنفرد لم يتحقق فيها المتابعة ولا محاذات راسه لعظم ورك
غيره وصلوة الاخرس المنفرد ليس فيها شيء من الثلاثة واما الزكوة فلانها موضوعة
في اللغة للنمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن نقص المال على وجه مخصوص واما
الصوم فهو في اللغة لمطلق الامساك وفي الشرع عبارة عن الامساك عن اشياء
مخصوصة في وقت مخصوص ولا يتبادر الى الذهن فهم مطلق الامساك عند اطلاقه
وكذا الحج والجواب انا لا نسلم ان هذا الدليل فاسد الوضع قوله لانه يقتضي كون هذه
الالفاظ مستعملة في المعاني التي كانت العرب تستعملها فيها قلنا على سبيل الحقيقة
او مطلقا اي اعم من كونها حقيقة او مجازا الاول ممنوع والثاني مسلم فان العرب كانوا
يتكلمون بالحقيقة والمجاز ومن المجازات المشهورة تسمية الكل باسم الجزء كما يقال للزنجي

انه اسود والدعا الذي هو موضوع الصلوة لغة احد اجزاء المجموع المسمى بالصلوة شرعا
بل هو الجزء المقصود بدليل قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فان قلت شرط المجاز تنصيص اهل اللغة
على تجويزه وههنا لم يوجد ذلك لما ذكرتموه من انهم ما كانوا يتصورون هذه المعاني التي
جاء بها الشرع فكيف ينقل انهم نصوا على جواز نقل لفظ الصلوة من الدعا الذي هو
احد اجزاء هذا المجموع اليه قلت لا نسلم ان شرط المجاز تصريح اهل اللغة بجوازه سلمنا
لكنهم صرحوا بان لفظ الجزء على الكل جائز على سبيل المجاز فدخلت هذه الصورة في هذا اطلاق مر
التصريح قوله وهذه الالفاظ مستعملة في لسان العرب وان كانت في غير هذه المعاني
وذلك كاف في كونها عربية قلنا لا نسلم في كون اللفظ عربية ليست حكما لاحقا لها
لذاتها بل من حيث دلالتها على المعنى المخصوص فاذا لم تكن تلك الدلالة عربية لم يكن
اللفظ عربيا قوله هذه الالفاظ قليلة جدا بالقياس الى الفاظ القرآن العزيز فلم يكن
وجودها ضيرا قادحا في عربيته قلنا لا نسلم فان ما وجد فيه ليس بعربي وان كان
في غاية القلة لا يكون مجموعه عربيا وصدق الاسود على الثور المعروض و
الفارسية على القصيدة المذكورة ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز من
باب تسمية الكل باسم جزئه بدليل صحة الاستثناء من كل منهما كما يقال هذا الثور
اسود لا بعضه وهذه القصيدة فارسية واسلم الا قليلا منها قوله القرآن يقال
على الكل والبعض قلنا لا نسلم فان الاجماع منعقد على ان الله تعالى ما انزل الا قرآنا
واحدا ولو كان القرآن صادقا على كل بعض منه لزم تعدده وهو خرق الاجماع وما ذكرتم
من الدليل على صدق القرآن على بعضه معارض بما انه يقال في كل سورة وكل اية انه
بعض القرآن والشيء لا يكون بعضا من نفسه وفيه نظر فان لفظ القرآن اذا كان مشتركا

بين البعض والكل

بين البعض والكل لا يلزم كونه بعضا من نفسه بل بعضا من شيء مسمى باسمه وليس ذلك محالا
قوله وجد في القرآن ما ليس بعربي كاوائل السور والمشكاة والقسطاس والاستبرق
والسجيل قلنا لا نسلم بل هي عربية اما الحروف فانها اسماء السور وايضا فكل واحد منها
موضوع لمسماه لغة واما باقي الالفاظ المذكورة فيجوز اتفاق اللغات فيها كالتنور
والصابون قوله هذه المعاني التي جاء بها الشرع ليس لها الفاظ موضوعة لغة فلا بد
من وضع الفاظ بازائها كالولد الحادث والاداة الحادثة قلنا يكفي فيها المجاز وهو تخصيص
الالفاظ اللغوية المطلقة ببعض مواردها فان الايمان والصلوة والصوم كانت موضوعة
لمطلق التصديق والدعاء والامساك ثم تخصصت بسبب الشرع بتصديق معين ودعاء
معين وامساك معين والتخصيص لا بد وان يكون بادخال قيود زائدة على الاصل فيكون
اطلاق اسم المطلق على المقيد في الصور الثلثة المذكورة من باب اطلاق اسم الجزء على
الكل واما الزكوة فهو من باب اطلاق السبب على المسبب فان ذلك البعض سبب في الزيادة
والنمو بدليل قوله تعالى يمحق الله الربوا ويربي الصدقات فاطلق عليها اسم السبب وهو
الزكوة قوله ان فعل الواجبات هو الدين بدليل قوله تعالى وذلك دين القيمة قلنا لا نسلم
فان ذلك لفظ الوحدان فلا يجوز صرفه الى الامور الكثيرة وايضا فهو صالح لكونه مذكرا
فلا يجوز صرفه الى اقامة الصلوة وح لا بد من اضمار شيء آخر وهو ان يقول وذلك الذي
امرتم به دين القيمة واذا كان ذلك فليسوا بان يضمروا ذلك اولى منا في اضمار شيء آخر
وهو ان يقول معناه ان ذلك الاخلاص او ذلك الدين دين القيمة وهو يكون قوله
مخلصين دالا على الاخلاص واذا تعارض الاحتمالان فعليهم الترجيح وهو معنا لان
اضمارهم يؤدي الى تغيير اللغة وهو مخالف الاصل واضمارنا لا يؤدي الى تغيير اللغة

فكان اولى واعترض على هذا الجواب بعوده الى المجموع من حيث هو مجموع وهو واحد فلذكر
ولا حاجة الى الاضمار المخالف للاصل فالاولى ان يقال ونقول ههنا ان مقصد النافي اي نافي
الحقيقة الشرعية عدم ارادة الشارع هذه المعاني التي جاء بها من هذه الالفاظ اللغوية
او ان هذه المعاني الشرعية مرادة من هذه الالفاظ بوضع اللغة فهو مكابر وان
قصد انها مجازات لغوية باعتبار استعمال هذه الالفاظ في غير ما وضعت له لغة
للعلاقة فهو حق وهو مدعانا ومع ذلك فهي حقايق شرعية لما عرفت من وجود خواص
الحقيقة فيها وباقي كلامه ظاهر مما ذكره **قال** قدس الله روحه الثالث النقل
على خلاف الاصل عملا بالاستصحاب ولان الفهم انما يتم مع عدمه ولتوقفه على
الوضع الاصلي ونسخه وثبوت الوضع الثاني فيكون مرجوحا بالنسبة الى ما يتوقف على
الاول خاصة واعلم ان من جملة المنقولات صيغ العقود فان الشارع نقلها من الاخبار
الى الانشاء والا لزم الكذب او مسبوقية كل صيغة باخرى فيتسلسل **اقول**
لما اثبت النقل شرع في ذكر ما يتفرع عليه وذكر فرعين احدهما ان النقل خلاف الاصل
بمعنى ان عدمه اغلب على الظن من وجوده واستدل عليه بوجوه ثلثة الاول ان كون
اللفظ موضوعا لمعنى من المعاني غير منقول عنه الى غيره في وقت ما يفيد ظن كونه
كذلك فيما بعده ما لم يظهر ما يدل على خلافه لما سيظهر من استصحاب الحال الثاني
لو لم يكن وجود النقل مرجوحا بالنسبة الى عدمه لما حصل التفاهم حال التخاطب قبل السؤال
عن كل واحد واحد من الالفاظ التي وقعت بها المخاطبة هل نقل عن موضوعه الى
غيره اولا والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله بيان الملازمة انه على تقدير تساوي
احتمال النقل وعدمه عند السامع يتردد ذهنه في فهم المعنى الاصلي والمعنى المنقول

اليه ولا يتبادر الى فهمه احدهما دون الاخر والا لزم الترجيح من غير مرجح ومع لا يحصل فهم
المراد من الخطاب وفيه نظر فان لمانع ان يمنع الملازمة فان تبادر المعنى الى الذهن يدل
على عدم اعتقاد السامع نقله لا على اعتقاد عدم نقله الذي هو مدعاكم والمرجح لفهم
المعنى الاصلي دون غيره ظاهر وهو علم السامع بوضع اللفظ له وعدم علمه بوضعه لغيره
الثالث كون اللفظ منقولا يتوقف على امور ثلثة الوضع الاصلي ونسخه والوضع الجديد
وكونه غير منقول لا يتوقف الا على الاول فكان الراجح الفرع الثاني ان صيغ العقود مثل
بعت واشتريت وتزوجت منقولات شرعية فانها كانت موضوعة لغة للاخبار فنقلها
الشارع الى الانشاء اما الاول فمتفق عليه واما الثاني فلانها لو لم تكن منقولات عن
موضوعها لزم احد الامرين وهو اما الكذب او كون كل صيغة مسبوقة باخرى ويتسلسل
الى غير النهاية والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة فلانه اذا قال
بعت فاما ان لا يكون قبل هذه الصيغة اخرى فيلزم الاول وهو الكذب اذ لا يتحقق
البيع بدون صيغة وفاقا واما ان يكون فيلزم الثاني وهو التسلسل لانا ننقل الكلام الى
تلك الصيغة السابقة وما قبلها الى غير النهاية واما بطلان الاول فلان الكذب
لا عبرة به فلا يترتب عليه حكم شرعي واما بطلان الثاني فمما بين في علم الكلام و
الهاء في قوله انما يتم مع عدمه عائدة الى النقل وكذا في قوله لتوقفه والفرق بين الاخبار
والانشاء ان مدلول الخبر الحكم بثبوت امر لاخر او نفيه عنه ومدلول الانشاء نفس ذلك
الثبوت او النفي **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في الفرق بين الحقيقة و
المجاز وهو من وجوه الاول ان ينص اهل اللغة الثاني وجود الخواص الثالث سبق المعنى
الى الفهم دليل الحقيقة وعكسه المجاز الرابع تجرده عن القرينة من خواص الحقيقة

وتوقفه عليها دليل المجاز الخامس تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة دليل المجاز مثل
واسئل القرية السادس الاطراد دليل الحقيقة فان العالم لما صدق على كل ذي علم حقيقة
حقيقة على كل ذي علم بخلاف اسئل القرية لامتناع اسئل الجدار وضعف بان عدم الاطراد صلاح
قد يكون لمانع الشرعي مثل الفاضل والسخي او اللغوي كمنع الابلق في غير الفرس
قوله يريد الفرق بين الحقيقة والمجاز وما يعرف كون اللفظ المخصوص حقيقة
في المعنى المعين او مجازا فيه لا الفرق بين مهية الحقيقة ومهية المجاز لان ذلك معلوم
من حديهما المقدم ذكرهما وقد ذكر المص لذلك طرقا ستة فمنها ما يشترك فيها الحقيقة
والمجاز ومنها ما يختص باحدهما فالاول طريقان الاول نص اهل اللغة عليه اي على كون
ذلك اللفظ حقيقة في المعنى الفلاني او مجازا فيه وذلك يكون على ثلثة اقسام احدها
ان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وهذا اللفظ مجاز فيه وثانيها ان يذكروا
حديهما بان يقولوا هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا وهذا
اللفظ ليس موضوعا لهذا المعنى المستعمل فيه وضعا اولا بل لما يناسبه فيعلم بذلك
ان اللفظ الاول حقيقة والثاني مجاز وثالثها ذكر خواصهما بان يقولوا هذا اللفظ
لا يجوز سلبه عن هذا المعنى وهذا اللفظ يجوز سلبه عنه فيعلم بذلك ان الاول حقيقة
والثاني مجاز الثاني وجود الخواص فانا اذا وجدنا في لفظ مستعمل في معنى معين
شيئا من خواص الحقيقة مثل عدم جواز سلبه عنه علمنا انه حقيقة في ذلك المعنى وكذا
اذا وجدنا شيئا من خواص المجاز كجواز سلبه عنه فانا نعلم كونه مجازا فيه لان
خواص الشيء لا يوجد في غيره والا لما كانت خواصا له واما ما يختص بالحقيقة فاشيا
منها ان يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند اطلاق لفظ مجردا عن القراين

الصارفة لذلك اللفظ عن ذلك المعنى فيعلم ان ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى اذ لولا
كونه موضوعا له دون غيره من المعاني لكان سبقه الى الفهم من دونها ترجيحا من غير
مرجح وانه محال وعدمه دليل المجاز فان اللفظ المستعمل في معنى اذا اطلق ولم يسبق ذلك المعنى
الى الفهم عند اطلاقه بل افتقر في فهمه منه الى قرينة زائدة عليه كان مجازا وفيه نظر
فانه منقوض باللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم
سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه وقول المص وعكسه المجاز اراد بالعكس ههنا المقابل
وهو عدم سبق المعنى الى الفهم واطلق عليه لفظ العكس مجازا لاشتراكهما في التقابل
ومنها استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القراين المعينة للمراد منه قاصدين افهام
ما يعنيه منه معنى معينا ولو عبروا عن ذلك المعنى بغير ذلك اللفظ او بذلك عن غير
ذلك المعنى لم يقتصروا عليه بل ضموا اليه قرينة زائدة فانه يعلم منه كون ذلك حقيقة
في ذلك المعنى اذ لولا علمهم بان ذلك اللفظ مستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له
لما جردوه عن القرينة وتوقف فهم المعنى من اللفظ على وجود قرينة زائدة عليه دليل
على كون ذلك اللفظ في ذلك المعنى مجازا وفيه نظر لما عرفت من انتقاضه بالمشترك
فان دلالته على معناه المعين يتوقف على قرينة زائدة عليه واما ما يختص بالمجاز فبانه
على ما تقدم ذكره فتعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تع واسئل القرية
فان السؤال يستحيل تعلقه بالقرية التي هي عبارة عن مجتمع الناس حقيقة فيعلم ان
المراد من لفظ القرية المجاز وهو سكانها تسمية للمحوي باسم الحاوي قيل هذا
لا يستلزم تعين المجاز ههنا لاحتمال كون لفظ القرية مشتركا بين المساكن واهلها فاذا
تعذر حمله على احدهما تعين حمله على الاخر ولم يكن ذلك الاخر مجازا واجيب عنه بان الاشتراك

مخالف للاصل والمجاز وان كان مخالفا للاصل الا انه ارجح من الاشتراك والحق ان
هذا السؤال غير وارد لان المدعى استلزامه ما ذكر تعيين المجاز هو تعليق الكلمة
بما يستحيل تعلقها به وعلى تقدير اشتراك لفظ القرية بين المعنيين لا يتحقق ذلك
فلا ينتقض ما قلناه بعدم استلزامه تعيين المجاز نعم هذا الاعتراض وارد على المثال
وهو هذه الاية المذكورة وجوابه ما ذكره انما جعل المص استحالة تعليق الكلمة بما يستحيل
تعلقها به كالسؤال بالقرية مستندة الى اللغة وان كان قد يحتمل استنادها الى
العقل لان الاستحالة تابعة لدلالة اللفظ على المعنى المخصوص وهي مستندة الى وضع
اهل اللغة فلو انهم وضعوا لفظ القرية لما يصح تعليق السؤال به لما تحققت هذه
الاستحالة واعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به يوجب العدول الى المجاز
لكن تارة يكون التجوز في نفس الكلمة المعلقة ويجري ما يستحيل تعلقها به على حقيقته
وتارة بالعكس وتارة يحتمل الامرين فلا يتعين العدول عن ظاهر احدهما دون الاخر
الا بمرجح وتارة يكون التجوز فيهما معا مثال الاول قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض
فقد علق الارادة بالجدار وهو مح والتجوز ههنا انما هو في لفظ الارادة المعلقة
والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار
على ظاهره ومثال الثاني ما تقدم من قوله واسئل القرية فان لفظ السؤال الذي
هو المعلق بالقرية والمراد اهلها ومثال الثالث قولك رايت اسدا يسجد او يتكلم
ومنه يعلم مثال الرابع ومن الادلة على كون اللفظ حقيقة في المعنى المعين اطراده
كالعالم فانه لما صدق على ذي علم حقيقة صدق على كل ذي علم انه عالم وهو معنى الاطراد
بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد اذ لا يلزم من صحة قولنا واسئل القرية في قوله

واسئل الجدار

واسئل الجدار واعترض عليه بان عدم الاطراد قد يكون لمانع شرعي كالفاضل
والسخي وانه موضوع حقيقة لكل ذي فضل وسخاء وهما حاصلان لله تعالى مع عدم
صدقهما عليه لوجود المانع الشرعي او لمانع لغوي كمنع الابلق في غير الفرس فان
الابلق عبارة عن كل ذي لونين سواد وبياض الا ان اهل اللغة خصوا ذلك بالفرس
فلا يقال ثور ابلق ولا جمل ابلق وهذا غير وارد على قولهم الاطراد دليل الحقيقة لانه
لا يلزم من كونه دليلا على الحقيقة ان يكون عدمه دليلا على عدمها لجواز كون المدلول
اعم من دليله نعم لو قيل عدم الاطراد دليل المجاز كان ذلك واردا عليه لتخلف المدلول
عن الدليل وانه مح ويتخلص صاحب الاحكام من هذه الايراد بان جعل الدال على المجاز
عدم الاطراد مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع **قال** قدس الله روحه
البحث الخامس في اقسام المجاز وهو من وجوه الاول اما ان يقع في المفردات كالاسد
او في المركبات كطلعت الشمس وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك
الثاني المجاز قد يكون بالزيادة او النقصان او النقل الثالث اطلاق السبب على
المسبب وبالعكس وتسمية الشيء بشبيهه وهو المستعار وبضده وبجزئه وبالعكس
وبما يؤول اليه وبما كان عليه وبالمجاور وبالجزئية وبالمتعلق **اقول** لما ذكر
اقسام الحقيقة وما به يمتاز عن المجاز شرع في ذكر اقسام المجاز واعلم ان المجاز
ينقسم تارة باعتبار ما يقع فيه التجوز وتارة باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم اما
الاول فنقول التجوز اما ان يقع في المفردات الالفاظ واما ان يقع في تركيبها
واما ان يقع فيهما معا والاول كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع والحمار على البليد
والثاني مثل طلعت الشمس واخرجت الارض اثقالها وقال الشاعر اشاب الصغير

واقني الكبير كرّ الغداة ومرّ العشي فان المراد من كل واحد من لفظي الطلوع والشمس
حقيقتهما وكذا لفظ الاخراج والارض والاثقال ومفردات البيت المذكور و
التجوز انما هو في التركيب وهو اسناد الطلوع الى الشمس والاخراج الى الارض و
الشيب والفنا الى كر الغداة ومر العشي لان هذه الامور بالحقيقة مستندة الى الله تعالى
لا غير فاسنادها الى هذه الاشيا المذكورة لكونه مجازا والمجاز عقلي لا وضعي
لان اسناد الاثر الى مؤثره حكم عقلي ثابت في نفس الامر لا يتغير بتغير الاوضاع والا
صطلاحات فنقله عن ذلك المؤثر واسناده الى غيره نقل لحكم عقلي لا للفظ لغوي
واما الثالث فكقوله احياني اكتحالي بطلعتك فان كل واحد من هذه الالفاظ
لم يرد منه حقيقته اذ المراد من الاحيا السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة
الصورة والتركيب مجاز ايضا لانه اسند الاحيا الذي هو فعل الله تعالى الى رؤيته
الا ان المجاز في هذه المفردات وضعي وفي التركيب عقلي لما عرفت واما الثاني
وهو التقسيم العارض للمجاز باعتبار ما به يقع التجوز من المتكلم فهو اما الزيادة و
هو ان يضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء
فان الكاف لو لم يضف الى لفظة مثله لكان الكلام منصبا جاريا على حقيقته اذ المقصود
بيان وحدانيته تعالى ونفي مماثله وذلك حاصل على تقدير عدم الكاف واما على تقدير
ثبوتها فلا يكون جاريا على حقيقتها لانها موضوعة للتشبيه فيصير المعنى ليس مثل
مثله شيء وهو كفر لانه يكون نفيا لله تعالى لكونه مثلا لمثله ولو تقديرا واما النقصان
وهو ان يحذف من الكلمة ما لو كان مضافا اليها لكانت جارية على حقيقتها كقوله
تعالى واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها واما

مع هذا النقصان فيجب حمل لفظ القرية على المجاز واما النقل فهو نقل اللفظ عن موضوعه
الاصلي الى غيره لعلاقة بينهما مثل تسمية البليد بالحمار او الشجاع اسدا ثم ليس
مطلق العلاقة كما في التجوز فان كثيرا من المعاني له علاقة بغيره ولا يصح اطلاق
لفظه على ذلك الغير ولا بالعكس كالاب والابن والجوهر والعرض والمادة والصورة بل
العلاقة المخصوصة وهي التي اعتبر نوعها اهل اللغة وهي احد عشر نوعا الاول اطلاق
لفظ السبب على المسبب اما الفاعلي كالسحاب او القابلي مثل سال الوادي او الصورة
كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد من حيث ان الاثر
الصادر عن اليد لا يكون الا بتوسط القدرة فكانت كالجسم الذي لا يؤثر الا بتوسط
صورته ولحلول القدرة فيها كحلول الصورة في المادة والمشهور في الاستعمال
تسمية القدرة يدا كما يقال الامير الفلاني بيدك ولي في هذا الامر يد واما الغاية
فكتسمية العنب خمرا او العقد نكاحا ولما كانت الغاية علة في الذهن لمعلولها و
معلولة في الخارج لكان لها نوعي الغاية علاقة العلية والمعلولية فكان المجاز فيها
اقوى من باقي الاقسام الثاني عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض
الشديد موتا الثالث تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا او البليد حمارا
ويسمى هذا الاستعارة الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية التسيئة سيئة وجزاء جزاءه
العدوان عدوانا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ومن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم الخامس تسمية الشيء باسم جزئه كما يقال للزنجي انه اسود
وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه السادس عكسه كاطلاق لفظ القرآن على البعض
وهذا اولى من عكسه لاستلزام الكل الجزء دون العكس السابع تسمية الشيء باسم ما

ما يؤول اليه كتسمية الشارب بالسكران الثامن تسمية الشيء باسم ما كان عليه كضارب
لمن انقضى منه الضرب وهذا على راي الاشاعرة اما المعتزلة فعندهم ان هذا الاطلاق
حقيقة كما تقدم التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل براوية
وهي اسم لنفس الجمل العاشر تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا قال

تسمية الشيء باسم احد جزئيه كتسمية الاعتقاد علما الحادي عشر

قدس الله روحه البحث السادس لا يشترط فيه النقل بل الافتقار الى النظر الى العلاقة و
لان اعارة اللفظ بعد اعارة المعنى والا لم يحصل المبالغة وللعلم بان الحقائق الشرعية
والعرفية لم يستعملها اللغويون في معانيها مطلقا احتجوا بانه يخرج القران عن كونه
قرانا عربيا وبامتناع نخلة لغير الانسان والاب للابن وبالعكس وشبكة للصيد و
الجواب ان تلك الالفاظ مجازات لغوية واستعمالها في معانيها لاجل المناسبة
مع اعطاء القانون الكلي في التجوز مطلقا مع وجود العلاقة وامتناع الاستعمال
فيما نقلتموه للنص على عدمه اقول اختلف الاصوليون في انه هل يفتقر اطلاق
اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة ام يكفي فيه ظهور العلاقة
بين ذلك المعنى والمعنى الحقيقي فذهب جماعة منهم فخر الدين الرازي الى الاول والاكثرون
ذهبوا الى الثاني وهو اختيار المصنف واحتج عليه بوجوه اولها ان يقال لو كان النقل
عن اهل اللغة شرطا في التجوز لما افتقر التجوز فيها الى النظر في العلاقة بين المعنى الى م
المجازي والحقيقي بل كان النقل كافيا فيه كما كان كافيا في اطلاق اللفظ على معناه
الحقيقي والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وثانيها ان اعارة
اللفظ انما بعد اعارة معناه الحاصلة بمجرد قصد المبالغة من غير توقف على النقل
ومتى كان كذلك لم يتوقف التجوز على النقل اما الاول فلانا اذا قلت رايت اسدا

ونعت به الرجل الشجاع لم يحصل التعظيم والمبالغة بمجرد اعارة اللفظ دون معناه
فانك لو سميته بالاسد لم يدل على شجاعته اصلا فضلا عن بلوغه الى مرتبة الاسد
فيها بل انما يحصل المبالغة والتعظيم المقصودان من التجوز باعارة معنى الاسد حتى كانك
تعرضه اسدا وقد بالغ في ذلك فيقال هذا ليس انسانا انما هو اسد كما قال الله تعالى ما هذا
بشرا ان هذا الا ملك كريم واما الثاني فظ فان صدق اللفظ على معناه لا يحتاج الى
النقل كما في كل صورة جزئية وثالثها ان يقال لو كان النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز
لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة لاستحالة
وجود المشروط من دون شرطه واما بيان بطلان التالي فلانا بينا فيما تقدم ان
الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها
في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا اي لا حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز
استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم لمعانيها ونحن نعلم قطعا انهم
لم يتصوروها احتج المخالف بوجهين الاول لو لم تكن المجازات منقولة عن اهل اللغة
لما كانت عربية والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي
فلانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه محال لما تقدم
الثاني لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق
فيها العلاقة بين المعنيين والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما
بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن والنخلة والجبل الطويل
والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن وللابن اب ولا يقال لغير الانسان من
الاشياء المشاركة في الطول نخلة ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن

عن الاول ان تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القرآن العزيز مجازات لغوية وانما
استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون
الكلي في التجوز مطلقا من غير تقييد بعين وجود العلاقة فان ادعى الشارطون نقل
هذا القدر وهو اذن اهل اللغة في التجوز عند وجود العلاقة مطلقا فهو وفاق
والا كان ممنوعا وعن الثاني ان التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة
على عدم جوازه لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم
المقتضي والحق ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة نوعها
وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منه تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة لتحققه في
كلامهم ولم يوجد لهم نص على تسويغه عند وجود العلاقة **قال** قدس سره
البحث السابع الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا والحق العكس وايضا فان المجاز يتوقف
على الوضع السابق اما على الاستعمال فلا وهو حال الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة
ولا مجازا وفائدة المجاز اما عذوبة لفظ او لفوائد البديع او لطلب التعظيم او التحقير
او المبالغة فان رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد او لتلطيف الكلام بحصول
شوق النفس الى طلب الكمال بعد العلم الاجمالي **اقول** هذه مسائل ثلث متعلقة
بالحقيقة والمجاز الاولى في انه لا تلازم بينهما بمعنى ان اللفظ اذا كان حقيقة في معنى
لا يلزم كونه مجازا في معنى آخر وبالعكس اي لا يلزم من كون اللفظ مجازا في معنى كونه
حقيقة في غيره اما الاول فظاهر فانه من المعلوم ان استعمال اللفظ في موضوعه
لا يوجب استعماله في غيره مما له علاقة به واما الثاني فلان المجاز عبارة عن اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فهو يستدعي سبق الوضع لمعنى غير معناه المجازي

لا يستلزم استعماله

انما سبق استعماله في ذلك الموضوع له الذي باعتباره يكون حقيقة فلا الثانية اللفظ
الموضوع لا يلزم الحقيقة ولا المجاز لان اللفظ قبل استعماله في شيء من موضوعه وغيره
ليس حقيقة ولا مجازا لما عرفت من ان الحقيقة عبارة عن اللفظ المستعمل في ما وضع له
والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للعلاقة فالاستعمال لازم لهما فلا يتحققان
بدونه فاللفظ في ابتداء وضعه قبل استعماله خال عنهما قالوا والاعلام كزيد وعمرو
لا يوصف بكونها حقيقة ولا مجازا لان الحقيقة انما تكون عند استعمال اللفظ فيما وضع
له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في
وضع اللغة موضوعا لشيء قبل هذا الاستعمال واسماء الاعلام ليست كذلك فان
مستعملها لم يستعملها فيما وضعها اهل اللغة له اولا ولا في غيره لانها لم تكن من
وضعهم فلا يكون حقيقة ولا مجازا هكذا قال صاحب الاحكام وشيخنا طاب ثراه في
النهاية وفيه نظر فان اكثر الاعلام منقولة عن معان وضعها لها اهل اللغة وما مثل
به وهو زيد وعمرو موضوعان لغة فان زيدا مصدر زاد وعمرا مصدر عمر وكونهما
مستعملة لا فيما وضعها له اهل اللغة ولا في غيره محال لاستحالة ثبوت واسطة بين
هذين القسمين والحق ان الاعلام بعد استعمالها حقائق بالنظر الى وضعها الجديد
واما بالنظر الى اللغة فليست حقائق ولا مجازات وان كانت منقولات عن معان و
ضعها لها اهل اللغة لان واضعها اعلاما لم يستعملها في معانيها اللغوية ولم
يلاحظ في تسميتها بها علاقتها بالمسميات اللغوية وقبل استعمالها ليست حقائق
ولا مجازات فيما هي اعلام عليه مطلقا الثالثة في الباعث على التكلم بالمجاز اعلم ان
التعبير عن المعنى قد يكون باللفظ الموضوع له وقد يكون بغيره لما به علاقة والاول

والاول ارجح لان المتكلم به يستغني عن ضم قرينة زائدة عليه وفي الثاني يفتقر الى ضم
قرينة صارفة للفظ عن معناه الحقيقي وح لا يتحقق العدول عن الحقيقة الى المجاز الا
لفائدة عظيمة يصغر في ضمنها الافتقار الى القرينة لانه لولا ذلك لزم الترجيح من غير
مرجح وانه محال وتلك الفائدة قد تكون متعلقة بجوهر اللفظ وقد تكون متعلقة بعوارضه
وقد تكون متعلقة بمعناه فالاول ان يكون اللفظ المجازي عذبا سلسا والحقيقي
ثقيلا على اللسان اما لاجل مفردات حروفه او لتنافر تركيبه كقول الشاعر ٭ وقبر حرب
بمكان قفر ٭ وليس قرب قبر حرب قبر ٭ فقيل ان احدا لا يتمكن من ايراد هذا البيت ثلث
مرات من غير تتعتع ولا تلجلج فيعدل عن الحقيقي اليه واما الثاني فان يكون اللفظ
المجازي صالحا للشعر لقيام الوزن به او السجع وهو تكلف القافية من غير تادي
الوزن كقوله تع فيها سرر مرفوعة واكواب موضوعة وهي ماخوذ من سجع الحمامة
او القلب مثل قول الشاعر ٭ حسامك فيه للاحباب فتح ٭ ورمحك فيه للاعداء حتف ٭ او
التجانس كما تقدم والطباق كقوله تع لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتيكم
او لغير ذلك من انواع البديع واللفظ الحقيقي ليس كذلك واما الثالث فبان يكون
اللفظ المجازي مفيدا للتعظيم كقولهم سلام على المجلس العالي او للتحقير كما يعبر
عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم المكان المطمئن من الارض او للمبالغة كقوله
رايت اسدا يريد الرجل الشجاع فانه ابلغ في المقصود من قوله رايت انسانا كالاسد
او لتلطيف الكلام بان يكون مفيدا لافهام المعنى من بعض الوجوه لكونه موضوعا
لبعض لوازمه الخارجية المختصة به فيتشوق النفس الى ادراك ذلك الباقي ويحصل
لها لذة بادراك ذلك الوجه والم بفقدان تمام المعرفة ثم كلما حصل لها علم بوجه

لم

لم يكن حاصلا قبل حصل لها لذة عظيمة لان اكمل احوال اللذة البشرية ان يحصل عقيب
الالم وح يكون هناك لذة مسبوقة بالالام متعددة بحسب ما يحصل من ادراك ذلك المعنى
فيحصل في النفس حالة كالدغدغة النفسانية ولما كان اطلاق اللفظ الحقيقي موجبا
لفهم معناه بتمامه دفعة لم يحصل للنفس شوق الى ادراكه لاستحالة تحصيل الحاصل فلا
جرم لم يحصل لها تلك الحالة المذكورة من اللذة الوافرة وصار التعبير عن المعنى
باللفظ المجازي اولى لافتقار وتكلف ايجاد القرينة في ضمن تحصيل هذه الفائدة
لفظ م قول المص وهو حال الوضع ضميرا اللفظ الموضوع وان لم يكن هنا مذكورا لدلالة الوضع
عليه والمراد بالوضع نقل اللفظ من معناه الحقيقي الى معناه المجازي قال
قدس الله روحه البحث الثاني في وقوعه في اللغة خلافا لابي اسحق لاستعمال
الاسد في الشجاع والحمار في البليد وهو كثير ولا اخلال بالفهم مع القرينة
ووقع ايضا في القران خلافا للظاهرية ويدل عليه قوله تع جدارا يريد ان ينقض واسئل
القرية وجاء ربك وتجري باعيننا والسماء بنيناها بايد الى غير ذلك ولا يلزم
اشتقاق اسم الفاعل له تع كما في انواع الروائح ولان اسمائه تعالى توقيفية
والمعرب في القران فان المشكاة هندية وسجيل فارسية وقسطاس رومية
اقول في هذا البحث مسائل ثلث تتعلق بالمجاز خاصة الاولى في وقوعه
في اللغة وقد اتفق اكثر الناس عليه وخالف فيه الاستاد ابو اسحق الاسفرايني
واصحابه والحق الاول لنا اطلاق اهل اللغة الاسد على الرجل الشجاع والحمار
على الانسان البليد وقولهم ظهر الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل
وقامت الحرب على ساق وكبد السماء وغير ذلك مما يكثر تعداده وقل ان يخلو النحو

في اشعارهم ورسائلهم ولذلك قال ابن جني اكثر اللغة مجازات وهذه الكلمات المذكورة
حقايق في غير هذه المعاني فان لفظ الاسد موضوع للسبع وله لفظ الحمار للحيوان الناهق
ولفظ الظهر والجناح والساق والكبد موضوعات لاعضاء مخصوصة من الحيوان ولحمر
الشعر فاما ان يكون ايضا في المعاني المذكورة اولا فيلزم الاشتراك وهو باطل والا لما
سبق فهم اهل هذه المعاني عند اطلاق لفظه مجردا عن القراين والمعلوم خلافه و
ايضا المجاز اولى من الاشتراك عند التعارض على ما ستعرفه فتعين كونها مجازات احتج
المخالف بان المجاز مخل بالفهم ضرورة تردد من السامع على تقديره بين فهم المعنى
الحقيقي والمعنى المجازي وهو خلاف الغرض من وضع اللفظ ومن اطلاقه والجواب لا نسلم
انه مخل بالفهم وانما يكون ذلك ان لو كان مجردا عن القرينة المعينة للمراد وكان الغرض
فهم المعنى المجازي اما على تقدير تحقق القرينة المذكورة او ارادة فهم المعنى الحقيقي
فلا الثانية في وقوعه في القران العزيز الحق فيه خلافا للظاهرية لنا قوله تعالى جدارا
يريد ان ينقض وقوله واسئل القرية وجاء ربك تجري باعيننا يد الله فوق ايديهم
والسماء بنيناها بايد فهم وصبغة الله تجري من تحتها الانهار واشتعل الراس شيبا و
اخفض لهما جناح الذل الحج اشهر معلومات فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم الى غير ذلك ومن المعلوم ان هذه
الالفاظ لا يمكن حملها على حقايقها فتعين حملها على مجازاتها احتج المخالف بانه لو
كان في كلام الله تعالى مجاز لاشتق له تعالى منه اسم الفاعل فيصدق عليه تعالى انه متجوز و
التالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة ظهرت عند الكلام في الاشتقاق والجواب
المنع من الملازمة وقد بينا فيما تقدم ان قيام المعنى لا يوجب الاشتقاق كما في انواع

الروايح

الروايح فانه قائم بمحالها ولم يشتق لها منها اسما اصلا وسلمنا لكن اسماء الله تعالى توقيفية
مهما لم ياذن الشارع في اطلاق الاسم عليه لم يجز اطلاقه وان كان جايزا بحسب اللغة
كما في الفاضل والسخي فلم يوجد اذن الشارع فيما ادعيتم لزومه الثالثة المعرب
وهو اللفظ الذي لم يكن من موضوعات اهل اللغة العربية ثم استعملوه موجود في
القران العزيز وهو منقول عن ابن عباس وعكرمة والمنقول عن الباقين خلافه احتج
الاولون بقوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح والمشكاة لفظ هندية وقوله تعالى
ترميهم بحجارة من سجيل وسجيل لفظ فارسية وكذا الاستبرق وقوله وزنوا بالقسطاس
المستقيم والقسطاس لفظ رومية واجاب الباقون بالمنع من كون هذه الالفاظ
ليست عربية وما ذكرتموه انما يدل على انها موضوعة بغير العرب ولا يدل على انها غير
موضوعة لهم ومن الجايز ان يكون هذه الالفاظ مما اشترك اللغات فيها كالتنور
والصابون ثم احتجوا على مطلوبهم بقوله تعالى ولو جعلناه قرانا اعجميا لقالوا لولا
فصلت اياته ءاعجمي وعربي فنفى الله تعالى كونه اعجميا وقطع اعتراضهم بتنوعه بين اعجمي و
عربي ولو كان بعضه اعجميا لما انتفى اعتراضهم المذكور وبقوله تعالى بلسان عربي مبين
وظاهر هذه الاية تنافي هو ان يكون فيه ما ليس بعربي وفيه نظر اما الاول فلان اتفاق
اهل اللغة العربية وغيرها على وضع هذه الالفاظ لمعانيها مخالف للاصل والظاهر
معا وللنقل عن جماعة من اللغويين انها معربة واما الثاني فلان المراد بالاعجمي
الباقي على عجميته الذي لم يتداوله العرب لم يفهم معناه لا ما اشتهر عندهم و
فهموا معناه واستعملوه فيه بدليل قوله تعالى لولا فصلت اياته اي بينت بالعربية حتى
يفهمه فانه لو كان المراد ما هو مفهوم عندهم لما توجه قولهم المذكور وقوله

اعجمي وعربي معناه الكتاب اعجمي ونبي عربي وليس معناه بعضه اعجمي وبعضه عربي بحيث
يكون قطعه نظم اعتراضهم المذكور بجعله عربيا بكليته والاية الثانية تنافي وجود
ما ليس بعربي فيه رافع عند العربية لا وجود مطلق ما ليس بعربي وان كان نادرا غير قادح
في صدق العربية عليه كهذه الكلمات والهاء في قول المصنف وقوعه عايد الى المجاز
وقوله ووقع اشارة الى المجاز والهاء في قوله ويدل عليه عائدة الى مصدر وهو
الوقوع قال قدس الله روحه البحث التاسع في انه على خلاف الاصل والا لما
حصل التفاهم حال التخاطب الا بعد البحث لانه مع تجرده لو حمل على مجازه لكان حقيقة فيه ولو حمل
عليهما لكان حقيقة في المجموع فتعين حمله على الحقيقة والا لزم اهماله ولتوقفه
على وضع سابق ونقل وعلاقة والمتوقف على الاول اولى والوضع الموقف في الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح ويمكن كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى معنيين او الى
معنى واحد باعتبار وضعين ويمتنع باعتبار وضع واحد وقد ينقلب الحقيقة مجازا
عرفيا لقلة استعمالها والمجاز حقيقة عرفية بكثرته اقول قد اشتمل هذا البحث
على مسائل اربع الاولى في ان المجاز على خلاف الاصل ويدل عليه ثلاثة اوجه اولها انه
لو لم يكن كذلك لم يحصل التفاهم حالة التخاطب بالالفاظ التي لها مجازات يمكن
ارادتها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فان المجاز ليس اصلا اي راجحا
على الحقيقة اجماعا واذا لم يكن على خلاف الاصل اي مرجوحا كان مساويا للحقيقة فح
يتردد سامعوا اللفظ بين معناه المجازي والحقيقي فلا يفهمون شيئا منهما الا بعد
البحث والاستكشاف واما بطلان التالي فبالوجدان وثانيها ان اللفظ اذا تجرد عن
القرينة فاما ان يحمل على حقيقته او على مجازه او عليهما معا ولا على واحد منهما والثلاثة

الاخيرة باطلة

الاخيرة باطلة فتعين الاول اما بطلان حمله على المجاز فلان شرطه وجود القرينة وحيث
انتفت انتفى ولان الواضع لو امر بحمل اللفظ عند تجرده عن القرينة على مجازه لكان
المجاز حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ذلك واما بطلان حمله عليهما معا فلان الواضع لو قال
احملوه عليهما لكان اللفظ حقيقة في المجموع ولو قال لا تحملوه على هذا او على ذاك
كان مشتركا والتقدير خلاف ذلك واما بطلان عدم حمله على شيء منهما فلانه
يلزم تعطيل اللفظ والحاقه بالمهملات فظهر تعين حمله على الاول وهو المطلوب وثالثها
ان المجاز يتوقف على نقل اللفظ عن معنى موضوع له الى غيره لعلاقة بينهما وهو لا محالة
يستدعي امورا ثلثة وضعه اولا للمعنى ونقله عنه الى اخر وعلاقة بين المعنيين و
الحقيقة انما تتوقف على الاول خاصة فكانت ارجح واعلم ان قولنا المجاز على خلاف
الاصل يفهم منه معنيان احدهما ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القرائن كان حقيقة
اعتقاد السامع ارادة حقيقته منه ارجح من اعتقاده ارادة مجازه وثانيهما انا اذا راينا
لفظا معينا مستعملا في معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقة في ذلك المعنى ارجح من
اعتقادنا كونه مجازا والفرق بين هذين المعنيين ظاهر فان المعنى الموضوع له اللفظ
معلوم في الاول وانما الاحتمال في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو ذلك المعنى او معنى
اخر مناسب له وفي الثاني المراد من اللفظ معلوم والاحتمال انما هو في كونه موضوعا
له او لما يناسبه والدليلان الاولان يدلان على الاول والثالث على المعنى الثاني
الثانية اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى
المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو
حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية قبل اشتهار رجحانه وقال الاخرون

نكذا نعده عملا بالاستصحاب ح قال ابو يوسف المجاز الراجح اولى لطريان رجحانه
وقال الاخرون يحصل التعارض لان كل واحد من الحقيقة والمجاز المذكورين راجح
على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر فيتحقق التعادل وهو اختيار المصنف وهذه
فرع على التي قبلها وهي كون المجاز على خلاف الاصل اذ لولا ذلك لكان العمل بالمجاز
هنا متعينا لانه اذا كان مساويا للحقيقة بدون هذا الرجحان فمع انضمامه يكون ارجح
قطعا الثالثة ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا معا اما بالنسبة الى معنيين
فجوازه ظاهر فان لفظ الاسد بالنسبة الى السبع حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع
مجاز واما بالنسبة الى معنى واحد فان اتحد الوضع امتنع لان كونه حقيقة في ذلك المعنى
يوجب كونه موضوعا له بذلك الوضع وكونه مجازا فيه يوجب كونه غير موضوع له بذلك
الوضع والجمع بينهما تناقض وان تعدد الوضع جاز كلفظ الصلوة بالنسبة الى الدعاء
فانها حقيقة بالنسبة الى وضع اللغة ومجاز بالنسبة الى وضع الشرع وبالعكس اذا
نسبته الى الصلوة الشرعية الرابعة الحقيقة قد يصير مجازا وبالعكس اما الاول
فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته عليه الى
انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر
بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن الزائدة فينقلب
الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية **قال** قدس الله روحه
الفصل الثامن في تعارض الاحوال وهي من عشرة اوجه واقعة بين خمسة فانه
مع انتفاء الاشتراك والنقل يكون للفظ حقيقة واحدة ومع انتفاء المجاز والاضمار
يكون المراد تلك الحقيقة ومع انتفاء التخصيص يكون المراد كل تلك الحقيقة ويحصل

المقصود

كمال المقصود فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لكثرته و
لحصول الفائدة اما مع القرينة فالمجاز واما بدونها فالحقيقة واعترض باولوية
المشترك لعدم الخطا فان القرينة ان وجدت حمله السامع على ما دلت عليه والا توقف
وفي المجاز اذا انتفت يحمله السامع على الحقيقة وربما كان المجاز فيقع الخطا ولتوقف
المجاز على الوضع والنقل والعلاقة والمشترك على الاول ولكثرة الاشتقاق في
المشترك دون المجاز ولكثرة الفحوز بكثرة الحقائق والجواب المجاز اكثر **اقول**
قد عرفت ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن القيود والقرائن المعينة للمراد منه حمل على حقيقته
وتلك الحقيقة قد تتحد ظاهرا ويتعذر حمل اللفظ عليها لوجود قرينة دالة على عدم
ارادتها من ذلك اللفظ وح يبقى ذلك اللفظ معطلا لما لم يقترن باحد الاحتمال
الخمسة المخالفة للاصل اعني الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص
فيجب على الاصولي البحث عن اولوية احدها ليحمل اللفظ عليه ثم يقترن باللفظ
ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث عن اولوية الباقي هكذا الى ان يبقى اثنان
منها فيبحث عن اولوية احدهما وهذا الفصل لهذا الغرض واعلم ان المقتضى
لاختلال فهم المعنى من اللفظ انما هو احتمال احد هذه الخمسة لا غير اما الاول
فظاهر اذ على تقدير احدهما احتمالا متساويا لا ينتفي المعنى المقصود من اللفظ متعينا للفهم
واما الثاني فلان اللفظ اذا انتفى عنه احتمال كونه مشتركا ومنقولا كان له حقيقة
واحدة فاذا انتفى عنه احتمال المجاز والاضمار كان المراد تلك الحقيقة واذا انتفى
عنه احتمال التخصيص كان المراد باللفظ كل تلك الحقيقة فيحصل ح كمال المقصود من
اطلاق اللفظ وهو فهم معناه بتمامه ولا يبقى خلل في الفهم اصلا واعلم ان تعارضها

هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها تعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع تعارضات
ثم تعارض واحد من تلك الاربعة كل واحد من تلك الثلاثة كلا من الباقين بعده وذلك
معارضتان ثم تعارض احد الباقين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى
معارضة الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون مجازا
في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون قوله تعالى
ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه وان فارقها قبل المسيس
لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرينة وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان
يكون المراد من النكاح في الاية الوطي ولا يتعين حمل اللفظ المشترك على احد معانيه
عينا عند تجرده عن القرينة واحتج المص على ذلك بوجهين الاول ان المجاز اكثر من
الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز فيها
اكثر من الاشتراك والكثرة دليل الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق
اللفظ مع المجاز دائما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما مع عدمها
فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده
عن القرينة الدالة على احد معانيه فكان المجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة
وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد
المتكلم من اللفظ والمجاز بهذه المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك
اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع
المعنى المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين
بل يفهم ان المقصود منه واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين

وهي ثلث معارضات ثم تعارض
واحد من تلك الثلاثة معه

تتبع

واما المجاز

اما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له فيحمله السامع على الحقيقة التي ليست
مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول والعلاقة
والنقل والمشترك لا يتوقف الا على الاول منها وهو الوضع فكان اولى الثالث كون
اللفظ مشتركا يوجب تكثير الفائدة لكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف
المجاز فكان الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى
من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسبه المعنى الاخر وذلك يوجب الاتساع في العبارة
والتمكن من فوائد البديع واجاب المص بان هذه الوجوه كلها تبتني على امر واحد وهو
ان كثرته واغلبيته على الاشتراك في المواضعات يوجب ظن رجحانه ولا يقدح ما ذكر بعده
في ذلك الرجحان **قال** قدس الله روحه الثاني النقل اولى من الاشتراك لتعدد
الحقيقة في المشترك دونه فيختل الفهم **اقول** هذه المعارضة الثانية
وهي الاشتراك والنقل كقوله الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه
على تقدير نقل لفظ الصلوة من المعهود اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ
المنقول على المعنى المنقول اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك
اللفظ بين المعنيين اعني اللغوي والشرعي لا يبقى الحديث المذكور دالا على وجوب
الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك لاحتمال
كون المراد منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي
من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاول منهما فقال فخر الدين النقل اولى وهو
اختيار المص وقال الاخرون الاشتراك وهو اختيار المص في النهاية احتج الاول بان
اللفظ المشترك متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال الفهم السامع

للمعنى المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه يعد الحقيقة في كل وقت فانه قبل النقل حقيقة
في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو يفهم دائما من غير
اجمال فكان اولى واحتج الآخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات من المنقول فيكون
اربح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان
الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها والترجح ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير
مرجح والجواب بعد اكثرية المشترك ان الرجحان انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا
عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ
مشتركا على هذا التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض كما تقدم و ح لا
يلزم ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح **قال** قدس الله
روحه الاضمار اولى من الاشتراك لاختصاص الاجمال في بعض الصور في الاضمار و الثالث
عمومه في الاشتراك **اقول** هذه ثالثة المعارضات وهي معارضة الاشتراك
للاضمار كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فان لفظ في يحتمل ان يكون مشتركا
بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة و ح يجب الاضمار فيصير تقديره في
خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار
ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي ما اذا كان هناك امور متعددة
متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح يتحقق الاجمال اما
في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال
لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده
منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من

محاسن الكلام

من محاسن الكلام قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك
بهذه الصفة فكان الاول اولى لا يقال الاضمار محوج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل
الاضمار وما يدل على موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي
القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج الى القرائن
الثلث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك محوج في كل صورة وجوده فكان الاول اولى
قال قدس الله روحه الرابع التخصيص خير من الاشتراك لانه خير من المجاز على ما
يأتي والمجاز خير من الاشتراك الخامس المجاز اولى من النقل لتوقف النقل على اتفاق اهل
اللسان بخلاف المجاز السادس الاضمار اولى من النقل لما قلناه في المجاز السابع التخصيص
اولى من النقل لانه اجود من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل الثامن المجاز و
الاضمار متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر التاسع التخصيص اولى
من المجاز لانه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع فيدخل المراد وغيره بخلاف
المجاز العاشر التخصيص اولى من الاضمار لانه خير من المجاز المساوي للاضمار **اقول**
هذه بقية المعارضات العشر اولها معارضة الاشتراك للتخصيص كما لو قال النكاح حقيقة
في العقد خاصة فيقتضي قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على
الابن وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصصت عن قضية
النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص فيقول الآخر لا نسلم ان النكاح حقيقة
في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطء ايضا و ح لا تدل الآية على تحريم من عقد عليها
الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الآية الوطء فالاول اولى لان
التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من

من الخبر من شيء غيره من ذلك الشيء بالضرورة وثانيها معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة
فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعا الى الصلوة المعهودة شرعا و
يحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني
اولى لان النقل متوقف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف
على وجود العلاقة وهو متيسر وايضا النقل متوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك
فكان اولى وثالثها معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا لانه
ربوا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربوا فيقول الاخر الربا في اللغة الزيادة ونقله الى العقد
المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظة اخذ اي وحرم اخذ الربوا فالثاني
اولى لعين ما ذكرناه في بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق
اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة باقي الكلام عليه ولتوقف النقل على
نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار ورابعها معارضة التخصيص
للنقل كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فلو قال لفظ البيع موضوع لكل معاوضة و
مبادلة تجري بين الناس وخص الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية
فقال الاخر بل الشارع نقله عن موضعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية
كان الاول اولى لان التخصيص اولى من المجاز على ما ياتي والمجاز اولى من النقل على
ما تقدم والاولى من الاولى من شيء اولى من ذلك الشيء بالضرورة وخامسها معارضة
المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل
القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للمحوي باسم الحاوي فهما
متساويان لاحتياج كل منهما الى قرينة صارفة له عن الظاهر وفي هذا الاستدلال

نظر فانه لا يلزم من تساويهما في الاحتياج الى القرينة الصارفة للفظ عن ظاهره عدم
رجحان احدهما على الاخر فان التخصيص مساو لكل منهما في الاحتياج المذكور مع ثبوت
رجحانه على كل منهما والحق ان الاضمار اولى من المجاز لاحتياج المجاز الى كل من الوضع
السابق واللاحق والقرينة والعلاقة واستغنا الاضمار عن ذلك وسادسها معارضة
التخصيص للمجاز كقوله تعالى فاقتلوا المشركين فيقول الخصم المراد الحقيقة وخص عنه اهل
الذمة ويقول الاخر المراد بالمشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية
الجزء باسم الكل فالاول اولى لان المقصود يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة
الدالة عليه وعدمها اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيتحصل
منه المقصود من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته
يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا تكون مقصودة اصلا وبه لا يحصل المعنى المجازي مع كونه مقصود
وسابعها معارضة التخصيص للاضمار كقوله لا صيام لمن لا يجمع الصيام من الليل فيقول
الخصم انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل لجواز عقد نيته الى الزوال ويبقى
معتبرا في الفرض فيقول الاخر بل يجوز التاخير في الفرض ايضا الى الزوال الا ان في الخبر
اضمارا وتقديره لا صيام كامل او فاضل فالاول اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز
المساوي للاضمار ~~واعلم ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات~~ والاولى من الاولى من
لشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما تقدم من منع مساواة المجاز للاضمار واعلم
ان المراد بالتخصيص في هذه المعارضات انما هو التخصيص في الاشخاص اما التخصيص
في الازمان وهو النسخ فهو مرجوح وكل من الاحتمالات الخمسة المذكورة اولى منه
عند معارضته اياه واحتج فخر الدين على ان الاشتراك اولى من النسخ بان النسخ محتاج الى

ما لا يجاب فيه التخصيص العام بدليل جواز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس وعدم
جواز النسخ بهما والعلة في ذلك ان الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص
لا يصير كالباطل واعترض المص بان ذلك انما يدل على كون التخصيص اولى من النسخ وليس
فيه دلالة على كون الاشتراك اولى من النسخ الذي هو المطلوب ورد بان قيل ان الناسخ
مبطل للحكم الثابت وهو خلاف الاصل والمشترك ليس بمبطل لحكم ثابت بل يفيد الاجمال
وليس الاجمال كالابطال ومثاله ما لو قال النبي ص صلوا في كل يوم في الوقت الفلاني
ثم بعد ذلك قال طوفوا في ذلك الوقت فيحتمل ان يكون لفظ الطواف موضوعا للصلوة
كما هو موضوع لمعناه المعهود على سبيل الاشتراك فيحمل على معناه فيلزم نسخ الامر
بالصلوة والطواف من المضادة **قال** قدس روحه الفصل التاسع في تفسير حروف
يحتاج اليها فمنها الواو ومعناها الجمع من غير ترتيب خلافا للفراء لنا اجماع اهل
اللغة قال ابو علي اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو
للجمع المطلق من غير ترتيب ولوروده في تقاتل زيد وعمرو ولصدق قام زيد وعمرو وقبله
او بعده من غير تكرر ولا تناقض ولقوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وبالعكس
ولسؤال الصحابة عند مبدا السعي ولمساواته واو العطف في الاسماء المختلفة واو
الجمع في المتفقة **اقول** هذه الحروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها
لاختلاف الاحكام المستفادة من الالفاظ باختلافها اولها الواو العاطفة وقد
اختلف في معناها فذهب الاكثرون من رؤسا الادبا ومحققي الاصوليين الى انها
موضوعة للجمع المطلق المحتمل للترتيب والمعية وذهب الفرا الى انها للترتيب المطلق
يعني كون المعطوف بعد المعطوف عليه المحتمل للتعقيب والتراخي والحق الاول وهو

اختيار المص

اختيار المص واحتج عليه بوجوه الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي
اتفق اللغويون والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب
وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق واجماعهم في
ذلك حجة الثاني ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو
وتناظر خالد وبكر والاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فيجب كون الواو حقيقة
في غير الترتيب فلا يكون حقيقة فيه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل واذا كانت
غير موضوعة للترتيب كانت موضوعة للجمع المطلق اجماعا الثالث لو كانت الواو
للترتيب لكان قول القائل قام زيد وعمرو وقبله متناقضا ولو قال بعده كان تكرارا والتالي
باطل باجماع الادبا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الواو ح يفيد كون عمرو ليس قبل
زيد ولفظ قبله يفيد كونه قبل زيد فذلك عين التناقض ولفظة بعده في القول
الثاني يفيد كون عمرو بعد زيد وهذا المعنى بعينه مستفاد من الواو فذلك عين
التكرار واذا بطل كونها للترتيب تعين كونها للجمع اتفاقا الرابع قوله تعالى في سورة
البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب
سجدا والقصة واحدة فلو كانت الواو للترتيب لزم كون المتقدم متاخرا وبالعكس
فتعين كونها للجمع المطلق وفيه نظر لجواز حصول الامرين بهذا القول قبل الدخول
وبعده وح لا يلزم من كون الواو للترتيب كون المتقدم متاخرا ولا عكسه الخامس روي ان
الصحابة لما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلى الله
عليه وآله حين ارادوا السعي بايهما نبدا يا رسول الله فقال لهم ابدؤا بما بدا الله به
ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوا عن ذلك لكونهم من اهل اللسان

بل كانوا يفهمون في ابتداء الصبا السادس وقال اهل اللغة واو العطف في الاسما المختلفة
كواو الجمع والف التثنية وياءهما في الاسما المتفقة فانهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفات
بواو الجمع اتوا بواو العطف ولما لم يكن يجي في واو الجمع والف التثنية وياءهما دلالة على الترتيب
اجماعا كان واو العطف المساوي لهما كذلك **قال** قدس الله روحه احتجوا بالانكار
على من قال ومن عصاهما وانكار الصحابة على ابن عباس في امره بالعمرة قبل الحج وقد قال
تعالى واتموا الحج والعمرة لله ولعدم وقوع الثانية لمن قال انت طالق وطالق بخلاف
طلقتين ولان الترتيب على التعاقب له الفا وعلى التراخي ثم ومطلق الترتيب معنى
تشتد الحاجة اليه الى التعبير عنه فلم الواو اذ لا غيره وهو اولى من جعله لمطلق الجمع
لاستلزام المركب الجزء بخلاف العكس والجواب عن انكار ترك الافراد بالذكر فانه ابلغ
في التعظيم وانكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس وايضا فان امر ابن عباس يدل
على المطلق بخلاف انكارهم لاحتمال انه فهمهم الجمع المطلق المنافي التقديم الحج ولتقديم العمرة
وامر ابن عباس بتقديم العمرة برفع العمومية المستفادة من مطلق الجمع الدالة على التخيير و
هو مطلوبنا والطلاق الثاني ليس تفسيرا للاول وقد طلقت بالاول لتمامه ووضع
اللفظ للاعم اولى لان الحاجة الى التعبير عنه اشد فان الحاجة الى الخاص يستلزم الحاجة
اليه وقد يحتاج الى العام ويستغنى عن الخاص التعبير عن الخاص **اقول** هذا اشارة
الى ما احتج به الفرا ومن تابعه على ان الواو للترتيب مع الجواب عنه وذلك من وجوه
الاول ان خطيبا قام بحضرة النبي صلعم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلعم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله ولو لم
يكن الواو للترتيب لم يكن بين ما استهجنه منه وبين ما لقنه فرق ولكان ما اطلقه المقدم
مثله

مثله والثاني ان الصحابة انكروا على ابن عباس امره بتقديم العمرة على الحج محتجين عليه
بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وذلك دليل فهمهم من الواو الترتيب وهم اخبر بمواقع
اللغة العربية وموضوعاتها فوجب ان يكون كذلك الثالث ان الفقهاء اتفقوا على ان
من قال للزوجة التي لم يدخل بها انت طالق وطالق لم يقع الا واحدة ولو قال لها انت
طالق طلقتين وقعتا معا وذلك دليل على انها عندهم للترتيب اذ لو كانت للجمع لم يكن بينهما
فرق الرابع ان اهل اللغة وضعوا لجزئيات الترتيب المطلق الفاظا فوضعوا الفا للترتيب
على التعقيب وثم للترتيب على التراخي فوجب ان يضعوا لفظا للترتيب المطلق لانه معنى
تشتد الحاجة الى التعبير عنه ولان الاحتياج اليه اشد من الاحتياج الى جزئياته وغير
الواو من الالفاظ ليس موضوعا له وفاقا فتعين وضع الواو له فهو المدعى فان قلت
هذا معارض بمطلق الجمع فانه معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه فوجب وضع لفظ بازائه
وليس غير الواو موضوعا له فتعين الواو قلنا اذا وقع التعارض وجب الترجيح وهو معنا
لانه اذا كان موضوعا للترتيب المطلق امكن اطلاقه على مطلق الجمع لكونه لازما للترتيب على
موجود فيه مجازا اطلاق لفظه عليه مجازا ولو كان موضوعا للجمع المطلق لم يكن الترتيب لازما
له فلم يصح اطلاق اللفظ عليه وفيه نظر لما عرفت في باب اقسام المجاز من صحة اطلاق لفظ
العام على الخاص وكون موضوع اللفظ ملزوما للمعنى المجازي غير شرط في التجوز اذ قد اطلق
لفظ الضد على ضده مع تحقق المنافاة بينهما التي هي اخص من المباينة التي هي اخص من
عدم الملازمة وايضا التعارض غير متحقق لامكان جعله موضوعا للجمع والترتيب على سبيل
الاشتراك ومرجوحية الاشتراك لا يمنع عن ذلك لما تقدم والجواب عن الاول ان الانكار
انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو دالة على الترتيب فانه

معصية الله لا تنفك عن معصية الرسول ام فيستحيل فيها الترتيب ومن ههنا قال
فخر الدين الرازي في المحصول فهذا ما يدل على فساد قولكم اولى وذلك الواو منفك عن
الترتيب وعن الثاني ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس فانه لو فهم كون
الواو للترتيب لما امرهم بتقديم العمرة على الحج وهذا ارجح لان امره اياهم بالتقديم دال على
عدم فهم الترتيب من الواو واما انكارهم عليه فلا يدل على فهمهما الترتيب لجواز فهمهم
من الواو الجمع المطلق المتناول لتقديم الحج على العمرة وعكسه الموجب للتخيير ولما كان امر ابن
عباس رافعا للتخيير وموجبا للتضييق بتقديم العمرة لا جرم انكروا عليه على ان ابن عباس اعرف
ممن انكر عليه ذلك لانه من اهل اللسان واعلم بمواقعها قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم قال في حقه كنيفا مُلئ علما وعن الثالث ان الطلاق المعطوف ليس بتفسير للطلاق المعطوف
المعطوف عليه بل كلام آخر وقع بعد كلام الاول فلم يقع لعدم مصادفة الزوجية التي هي
شرط في وقوع الطلاق لزوالها بالاول بخلاف طلقتين فانها تفسير وبيان لقوله
طالق فكانت كالجزء منه اذ الكلام لا يتم الا بآخره وعن الرابع بالمنع من رجحان وضع اللفظ
للترتيب المطلق على وضعه للجمع المطلق بل الامر بالعكس فان وضع اللفظ للاعم اولى من
وضعه للاخص لان الاحتياج الى الخاص مستلزم للاحتياج الى العام دون العكس فانه قد
يحتاج الى العام من لا يحتاج الى الخاص وفيه نظر فان ذلك انما يلزم منه رجحان وضع اللفظ
العام لو لم يمكن التعبير عنه باللفظ الموضوع للخاص باعتبار كونه ملزوما له وانما على
هذا التقدير وهو الواقع فلا وقول المص من غير ترتيب عقيب قوله الواو للجمع ليس تقييدا
له بنفي الترتيب بل هو نفي التقييد بالترتيب وكذا في القول الذي نقله عن ابي علي و
الهاء في قوله ولو رددته عائدة الى الواو قال قدس الله روحه ومنها الفاء

وهي للتعقيب

وهي للتعقيب بحسب ما يمكن لاجماع اهل اللغة عليه وقوله تعالى فيسحتكم مجاز فان الوعيد
من الله تعالى لتبين الوقوع لامتناع الخلف فيه اقول من الحروف التي يحتاج الى تفسيرها
الفاء وهي موضوعة لغة للتعقيب على حسب ما يمكن بمعنى كون المعطوف واقعا عقيب المعطوف
عليه على ما يمكن فلو قال دخلت بغداد فالكوفة لم يفد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بلا
فصل لان ذلك ممتنع بل يفيد دخول الكوفة عقيب دخول بغداد بمدة لا يمكن دخوله اليها في اقل
منها عادة والدليل على انها موضوعة للتعقيب اجماع اهل اللغة عليه واجماعهم في ذلك
وان لم يحتج احتج المخالف بورود الفاء في كتاب الله تعالى لغير التعقيب ومتى كان كذلك
لم يكن موضوعة له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات
لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلانها ح يكون لغير
التعقيب لكون الاصل في الاستعمال الحقيقة على ما عرفت فلا يكون حقيقة فيه ايضا والا لزم الحقيقة م
الاشتراك المخالف للاصل والجواب بالمنع من صدق الشرطية فان استعمال الفاء هنا مجاز
لما ثبت من اجماع الادباء على انها للتعقيب فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك والمجاز خير
منه فيجب المصير اليه ووجه العلاقة ان وعيد الله تعالى يمتنع الخلف فيه فيجب وقوعه
من حيث اخباره تعالى به فاشبه الواقع في الحال قال قدس الله روحه ومنها في و
هي للظرفية تحقيقا مثل زيد في الدار او تقديرا مثل في جذوع النخل اقول لفظ في
من الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسير معناها وهي موضوعة للظرفية تحقيقا كقوله
تعالى وقرن في بيوتكن واما تقديرا كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع
تمكن المتمكن في مكانه والظرف منه حقيقي وهو ما لا يزيد على المظروف كالماء في الكوز حال
امتلائه وغير حقيقي وهو ما يزيد على المظروف كزيد في الدار وفي البلد والدليل على

انها موضوعة للظرفية باجماع اهل اللغة عليه وقال بعض الفقهاء انها للسببية لقوله
في النفس المؤمنة مائة من الابل وضعفه فخر الدين بان احدا من اهل اللغة لم يذكر ذلك مع ان سائدة
المرجع في هذه المباحث اليهم وفيه نظر لجواز ذكر اهل اللغة او بعضهم ذلك وعدم وصول اليه
وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **قال** رحمه الله ومنها من وهي مشتركة
بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين وهي زائدة ومنها الى وهي لانتهاء الغاية ولا
اجمال كما توهم بعضهم لدخول الغاية تارة وخروجها اخرى لانها موضوعة لانتهاء
الغاية فقد تنفصل حسا كالليل فيجب خروجها وقد لا يتميز كالمرفق فيجب دخولها ومنها
الباء وقيل انها في غير المتعدي للالصاق وفي المتعدي للتبعيض وانكر سيبويه في
سبعة عشر موضعا في كتابه كونها للتبعيض والفرق بين مسح المنديل ومسح بالمنديل
من حيث جعل المنديل الذي في المسح مع الباء ممسوحا به وعدمها لا من حيث التبعيض ومنها
انما وهي للحصر بالنقل عن اهل اللغة ولان ان للاثبات وما للنفي ولا يتواردان على محل واحد
ولا يمكن صرف النفي الى المذكور والاثبات الى غيره فتعين العكس **اقول** هذه بقية
الحروف المحتاج الى تفسيرها فمنها من وهي موضوعة على سبيل الاشتراك لابتداء الغاية
وللتبعيض وللتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج على قومه من المحراب ومن هذا الباب فلان افضل
من فلان اي ساواه في الفضل ثم ابتدأ فضله والثاني كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
والثالث كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد تكون زائدة
كقوله تعالى وما للظالمين من حميم وقوله وما للظالمين من انصار وقيل انها لعموم النفي
وقد تكون بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا باياتنا اي على القوم الذين
وقال فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لانه قدر مشترك بين الاقسام

الثلثة المذكورة

الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه لكل منها
والمجاز على تقدير وضعه لاحدها وهما على خلاف الاصل ففي الاول ميز بين مبدا الخروج
من غيره وفي الثاني ميز الماخوذ منه عن غيره وفي الثالث بين جنس الصحاف التي يطاف
بها ومنها الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق وقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها مجملة في كلا لانها على دخولها
في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين الايتين فان الغاية داخلة
في الاولى وخارجة في الثانية وهو ضعيف فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال بل
هي موضوعة للانتهاء ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فان من هذه
الحيثية يجب خروجها لان غاية الشيء نهايته واخره بل باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية
بمفصل محسوس وعلم اولوية اخراج بعض المقادير عن الغسل من غيره وانما عند انفصالها
عن ذي الغاية بمفصل محسوس كالليل فانه يجب خروجها وفخر الدين ضعف هذا ايضا بان
الاجمال انما يتحقق لو كانت موضوعة للدخول وعدمه على سبيل الاشتراك وهو غير جائز
على ما تقدم من امتناع كون اللفظ مشتركا بين وجود الشيء وعدمه وفيه نظر لمنع
المقدمتين معا فان الاجمال قد يتحقق بدون الاشتراك على ما ياتي وامتناع اشتراك
اللفظ بين وجود الشيء وعدمه لم وقد تقدم وزعم قوم ان الى في الاية الاولى بمعنى مع لانها
قد ترد كذلك كما في قوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله وقوله ولا تاكلوا اموالهم الى
اموالكم اي مع اموالكم ومنها الباء وهي موضوعة للالصاق والاستعانة مثل مررت بزيد و
كتبت بالقلم وقال فخر الدين اذا دخلت على فعل غير متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم
افادت التبعيض لنا اما الاول فللاتفاق عليه واما الثاني فاحتج عليه بان الفرق واقع بين

مسحت يدي بالمنديل وبالحائط وبين قوله مسحت المنديل والحائط وهو افادة التبعيض
في الاول والشمول في الثاني والمصنف لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه بانكار سيبويه
في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء للتبعيض ولو كانت الباء مفيدة له لم يخف على
مثل سيبويه مع تقدمه في علم الادب ومعرفته بلغة العرب وبو كذلك قول ابن جني ان
الذي يحكيه قال من ان الباء للتبعيض فهو شيء لا يعرفه اهل اللغة ثم اشار الى جواب حجة القائل
باب الفرق بين القولين المذكورين كون المنديل والحائط في القول الاول آلتين في
مسح اليد وفي الثاني كونهما نفس الممسوح لان ما ذكره من افادة الاول التبعيض والثاني
الشمول فان الاول نفس النزاع واما الثاني فهو مسلم وايضا فان الفعل مع ذكر المفعول
الاول وهو يدي لا يتعدى بنفسه الى المنديل فهو خارج عن التنازع ولو حذفت لفظ
يدي وجعل المنديل نفس الممسوح صح الفرق وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل
الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار وبمعنى في كقوله تعالى
ولم اكن بدعائك رب شقيا وقيل معناها هنا السببية ومنها لفظ انما وهي موضوعة
للحصر واستدل المص على ذلك بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها
فيه كما قال الاعشى ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر وقال الفرزدق انا الذائد
الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي ولا يحصل غرضهما بهذا الكلام الا مع كونها
للحصر ولان ابا علي الفارسي نقل ذلك عن النحاة وصوبهم فيه ونقله هو حجة لكونه من
اعاظم علماء العربية وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي فعند
تركيب هذه الكلمة اعني انما يجب بقاء كل منهما على حاله لاصالة عدم النقل ونقول
لا يمكن توارد مدلوليهما اعني الاثبات والنفي على محل واحد لاستحالة التناقض ولا ورود النفي

على المذكور

على المذكور والاثبات على غيره لوقوع الاجماع على انتفائه فتعين العكس وهو ورود الاثبات
على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر المدعى وضع لفظة انما له فان قلت فقد وردت
لفظة انما في مواضع من كتاب الله تعالى لغير الحصر في قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم ومن المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادته تعالى ليست
منحصرة في ذلك وقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وانذاره ص ليس منحصرا فيمن يخشى
الساعة بل هو شامل له ولغيره فتكون موضوعة لغير الحصر فلا يكون موضوعا له والا
لزم الاشتراك قلت لا نسلم ورودها لغير الحصر في الكتاب العزيز والحصر في الايات المذكورة
متحقق اذ المراد من المؤمنين في الاية الاولى الكاملون في الايمان وفي الثانية اضمار
وتقديره الاية والله اعلم انما يريد الله بخلق العلوم والالطاف الزائدة على ما هو شرط
التكليف لكم اهل البيت اذهاب الرجس عنكم وتطهيركم وفي الثالثة ان المراد بالانذار
الانذار النافع المؤثر في القرب الى الطاعة لا مطلق الانذار ولو سلم لم يلزم كونها موضوعة
لغير الحصر لان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقة كذا يوجد مع المجاز فلا يكون بمجرد ورودها على
احدهما غيرها بل لا يمكن ان يكون هنا حقيقة لما بيناه من اتفاق اهل اللغة على كونها
موضوعة للحصر فلو كانت حقيقة في غيره لزم الاشتراك المخالف للاصل فتعين ان
يكون مجازا واعلم ان الحصر انما قد يكون بثبوت الوصف المذكور للموصوف المذكور و
نفيه عن غيره وقد يكون بثبوت الوصف له ونفي عن غيره فالاول كقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين الاية فانه يفيد كون الولاية ثابتة لهم منفية عن غيرهم والثاني كقوله
تعالى انما انا بشر مثلكم يوحى الي فانه يفيد اثبات هذا الوصف اعني البشرية والمماثلة والوحي

له عليه السلام ونحو غيره من الصفات الموهمة مثل كونه ملكا او غير ذلك عنه قال قال
قدس الله روحه الفصل العاشر في الخطاب وفيه مباحث الاول الخطاب هو الكلام المقصود به
الافهام فلا يقع من الحكيم المخاطبة بالمهمل لاشتماله على النقص واحتجاج الحشوية بالحروف
المقطعة وبقوله كانه رؤوس الشياطين وبقوله تلك عشرة كاملة وبالآية وما يعلم تأويله الا الله لامتناع
العطف لاستحالة عود ضمير يقولون الى المعطوف عليه باطل لان الحروف قيل انها اسماء
للسور والتمثيل برؤوس الشياطين تمثيل بالمستنكر في الغاية والتوكيد مفهوم والعطف
لا يقتضي عود الضمير الى المعطوف عليه اقول قد عرفت في صدر الكتاب ان الخطاب اقول
هو اللفظ المفيد المقصود به الافهام والمص عرفه هنا بانه الكلام المقصود به الافهام
والكلام كالجنس وبه يخرج الاشارات والحركات والرقوم وقوله المقصود به الافهام يخرج
كلام الساهي والغافل فانه وان كان كلاما الا انه ليس خطابا والمراد ما يقصد به الافهام
بحسب شخصه لا بحسب نوعه والا لانتقض بكلام الساهي وانما حذف لفظة المفيد لدلالة
الكلام عليه فانه بدون الافادة لا يكون كلاما بخلاف اللفظ الصادق على المفيد والمهمل
فان التعريف به يحتاج الى التقييد بالمفيد واعلم ان غرض المص في هذا الفصل معرفة كيفية
الاستدلال بخطاب الشارع على الاحكام وبدأ بتعريفه لان التصديق بان الخطاب الشرعي
دال على الحكم مسبوق بتصور ذلك الخطاب وذكر تعريف مطلق الخطاب ليكون عند اضافته
الى الشارع مفيد المعرفة خطابه مع افادته معرفة الخطاب المطلق ثم لما كانت دلالة الخطاب
الشرعي على الحكم يتوقف على امرين احدهما استحالة خطابه تعالى بما لا يعني به شيئا البتة
سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد به ذلك
المعنى ولا غيره وثانيهما استحالة خطابه تعالى بما يدل على معنى ولا قرينة ويقصد به غير ذلك

المعنى الراجح

المعنى الراجح مع تجريده عن القرينة الدالة على المقصود اذ على تقدير جواز احد هذين الامرين لا يبقى لنا وسيلة
الى معرفة شيء من معاني الالفاظ المعاني الشرعية لجواز ان لا يعني بها شيئا او يعني بها
خلاف مدلولها لانتهاء لهذا بدأ المص بذكر هذين الامرين وجعل كلا منهما في بحث مفرد
الاول في استحالة خطابه تعالى بالمهمل والمراد بالمهمل ههنا ما لا يفيد شيئا بحسب
شخصه سواء كان غير موضوع لمعنى او موضوعا لمعنى لكن ليس في ذكره بحسب شخصه فائدة
لفهم معناه بدونه واعلم ان المعتزلة والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى بما لا
معنى له في نفسه وخالف في ذلك الحشوية يعني اصحاب الحديث وجوزوا ذلك واحتج المص
على الاستحالة بان الخطاب بالمهمل بالتفسير المذكور نقص والنقص على الله تعالى محال اما
المقدمة الاولى فمعلومة بالضرورة واما الثانية فبالاجماع واحتجت الحشوية على نقيض
ذلك بوجهين الاول انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف
المقطعة في اوائل السور كقوله تعالى كهيعص وطسم وحم ويس وما اشبه ذلك وكقوله تعالى كانه رؤوس
الشياطين وبما لا فائدة في ذكره كقوله تعالى ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة
لا يفيد امرا زائدا على ما تقدم الثاني ان الوقف على الله تعالى من قوله وما يعلم تأويله الا الله
والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا واجب ومتى كان كذلك يلزم كونه
متكلما بما لا يفهم منه شيء اما الاول فلانه لولاه للزم ان يكون الواو في قوله تعالى والراسخون
في العلم واو عطف ويكون قوله يقولون امنا به واقع موقع الحال كانه قال قائلين امنا كل
من عند ربنا فضمير ذلك عائدا الى المعطوف والمعطوف عليه وهو الله تعالى لوجوب اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في الحال فيكون الله تعالى من جملة القائلين امنا به كل من عند ربنا
ومن المعلوم خلاف ذلك وايضا فكونها عاطفة يستلزم زيادة الاستثنا واضمار مرفع

وهما خلاف الاصل وذلك لان التقليد والا الراسخون في العلم فيتعين كونها للاستيناف
واما الثاني فيكون علم التأويل المتشابهات مختصا به تعالى مع كونه مخاطبا بها وفيه نظر
فانه لا يلزم من عدم علمنا بالتأويل عدم فهمنا له لجواز حصول الظن بالمراد من اللفظ وهو
كاف في صدق الفهم وحصول فائدة الخطاب كيف لا وعند اكثر الناس ان الادلة
اللفظية لا تفيد العلم بان مراد المتكلم بكلامه المجرد عن القرائن لا يعلمه الا هو واما غيره فانما
يحصل له الظن والجواب عن الاول المنع من عدم افادتها شيئا فان المفسرين ذكروا لها
معان كثيرة واحسنها كونها اسماء السور وانما رءوس الشياطين فان العرب كانوا
يستقبحون ذلك بالتخيل ويستنكرونها ويضربون به المثل في القبح فهو لتبليغ الابهام
مطلقا واما قوله تعالى تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد والغرض منه التوكيد وهو معنى
مقصود زايد على المؤكد وعن الثاني المنع من كون واو الراسخون للاستيناف بل يجب
حملها على العطف لكونها حقيقة فيه ولا يلزم من كونها عاطفة عود ضمير يقولون الى
المعطوف عليه وان كان هذا القول موقعا موقع الحال لجواز اختصاصها بالمعطوف ويجب
القول بثبوت القرينة وهي الدليل الدال على استحالة عوده الى الجميع فتكون جملة الحال
مختصة بالمعطوف كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة **قال** قدس الله روحه
البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان والا لزم الاغراء
بالجهل ولانه بالنسبة الى غير ظاهره مهمل **اقول** هذا هو الامر الثاني من الامرين
اللذين يتوقف عليهما الاستدلال بكلام الشارع على الاحكام وهو انه يمتنع ان يخاطب الله
تعالى بشيء ويريد خلاف ظاهره من دون البيان واعلم ان الاصوليين اتفقوا على ذلك وخالف
فيه المرجئة واستدل المص على ذلك بوجهين الاول ان ذلك ملزوم للاغراء تعالى بالجهل واللازم

باطل فالملزوم مثله

باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اطلاق اللفظ الظاهر الدلالة على معنى يوجب اعتقاد
سامعه العالم بوضعه ارادة لافظه منه ذلك المعنى وذلك معلوم بالوجدان فاذا لم يكن
ذلك المعنى مرادا للافظ كان اعتقاد ارادته له جهلا اذ يكون اطلاق اللفظ المذكور مع عدم
الارادة معناه اغراء السامع بذلك الاعتقاد الجهل وهو المدعى واما بطلان اللازم فلان
الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه عنه على ما ثبت في علم الكلام وقد علم من ذلك ان الاغراء
بالجهل انما هو لازم من الخطاب باللفظ مع عدم ارادة ظاهره فيه المص جعل ذلك لازما لمخالفة
الحق لارادة خلاف ظاهره وفيه نظر لجواز ارادة ظاهر اللفظ وخلاف ظاهره منه وح
لا يتحقق الاغراء بالجهل الثاني ان اللفظ الظاهر الدلالة بالنسبة الى غير ظاهره
مهمل غير مفيد لانه لم يوضع له وقد تقدم استحالة خطابه بالمهمل وفيه نظر فان الذي تقدم
انما هو استحالة خطابه تعالى بالمهمل مطلقا اعني الذي لا يفيد شيئا البتة لكونه نقصا
ولا كذلك ما نحن فيه فانه يفيد السامع فهم ظاهره سواء كان مراد المتكلم اولم يكن ولا يلزم
من كونه مهملا بالقياس الى معنى كونه مهملا مطلقا **قال** قدس الله سره البحث
الثالث قيل الدلالة اللفظية ظنية لتوقفها على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم
الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير والناسخ والمعارض
العقلي الذي لو رجح النقل عليه لزم بطلان النقل اذ بطلان الاصل يستلزم بطلان
الفرع ولا شك ان هذه ظنية والموقوف عليها ظني والجواب ان هذا ان بعض اللغة
والنحو والتصريف متواتر النقل وعدم الاشياء التي ذكروها قد يعلم في محكمات القران
فثبت القطع **اقول** اختلفوا في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين
ام لا فمنع منه جماعة وهو الذي رجحه فخر الدين الرازي في المحصول وجوزه [illegible]

احتج الاولون بان افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشر غير يقينية
والموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا المقدمة الاولى نقل اللغة والنحو
والتصريف وهي ظنية اما اللغة فظاهر لان المرجع في كون اللفظ موضوعا لمعناه انما هو الى
نقل اهل اللغة والاجماع واقع على عدم عصمتهم وعدم تواترهم وح يجوز عليهم الكذب
والغلط والتصحيف وقد غلط بعضهم بعضا واما النحو والتصريف فلاختلاف المعاني باختلافهما
والمرجع فيهما انما هو الى اشعار القدماء وذلك موقوف على مقدمتين ظنيتين احداهما
كون هذا الشعر صادرا عن الشاعر المنسوب اليه وذلك انما يستفاد من نقل الاحاد و
نقل الاحاد غير مفيدة للعلم وايضا فان الروايات غير مرسلة والمراسيل مردودة عند
الاكثر وثانيهما حجية قول الشاعر وهو غير معلوم لعدم عصمته وح يجوز غلطه ولحنه
وقد لحن المتاخرون كثيرا من المتقدمين والثانية عدم الاشتراك اذ على تقدير كون
اللفظ مشتركا بين المعنى المعلوم وضعه له وبين غيره لا يبقى وثوق بارادة ذلك المعنى من
اللفظ وعدم الاشتراك ظني الثالثة عدم المجاز فان حمل اللفظ على حقيقته انما يجب اذا
لم يكن مجازه مرادا لكن عدم ارادة المجاز ظني الرابعة عدم النقل فان حمل اللفظ على معناه
الاصلي انما يتحقق عند عدم نقله الى معنى اخر اذ على تقدير نقله يجب حمله على المعنى المنقول اليه
وعدم النقل ظني الخامسة عدم الاضمار فان حمل اللفظ على ظاهره انما يتحقق عند عدم اضمار
ما يدل على خلاف ذلك الظاهر وعدم الاضمار ظني السادسة عدم التخصيص وتقريره
ظاهر مما مر السابعة عدم الناسخ اذ على تقديره لا يبقى الحكم المدلول عليه بالدليل النقلي
ثابتا وعدم النسخ ظني الثامنة عدم التقديم والتاخير لجواز تغير المعنى بذلك وهو
ظاهر وانتفاؤه ظني التاسعة عدم المعارض النقلي الراجح عليه اذ على تقدير وجوده

يتعين

يتعين العمل به دون العمل بالدليل المرجوح وعدمه ظني وهذه المقدمة لم يتعرض لها المص
هنا واشار اليها في النهاية ولا بد منها العاشرة عدم المعارض العقلي اذ على تقدير وجود
دليل عقلي يدل على نقيض مدلول الدليل النقلي يجب العمل به وتاويل الدليل النقلي اذ لو رجح
النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل العقلي
لمعارضة الدليل النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان فرعه
فتعين ما قلناه من تاويل النقلي والعمل بالعقلي والمص لم يرتض هذا القول وادعى ان الحق
خلافه بدليل علمنا بتواتر بعض اللغات لكون لفظي السماء والارض موضوعتين لمعنييهما
وكذا في النحو والتصريف فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه
مجرورا متواتر وكذا دلالة حروف المضارعة وابدال الهمزة الفا ويا وواوا في ادم وراس
وبير ومومن واشباه ذلك وايضا نعلم ان المراد من محكمات القران العزيز مثل قوله تعالى قل هو الله
احد لا اله الا هو وامثالها ظواهرها وان هذه القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا
يقبل التشكيك فيكون الدليل المولف من امثال تلك المحكمات يقينيا **قال** قدس الله
روحه خطابه تعالى يحمل على الحقيقة الشرعية ان وجدت سواء وجد غيرها من الحقايق او لا فان
انتفت الشرعية فالعرفية ان غلبت على اللغوية في الاستعمال والا فهو مشترك يفتقر في
حمله على احدهما الى قرينة فان انتفت العرفية فاللغوية وان لم يكن فالمجاز فان تعددت
العرفية حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف وقد يدل بالالتزام اما باعتبار اللفظ المفرد بان
يكون شرطا للمطابقي ويسمى دلالة الاقتضاء اما شرعا كتقدير العتق او عقلا كرفع الخطا او الحكم
بان يكون مكملا للمقصود كدلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب او لا يكون كدلالة تخصيص
الذكر على تخصيص الحكم وقد يجمع من الخطابين حكم اخر مثل حمله وفصاله ثلثون شهرا مع

وفصاله في عامين وقد ينضم الى النص غيره ويحصل الحكم بينهما مثل دلالة الاجماع على
تساوي الخال والخالة ودلالة النص على ارث الخال وقد يتعذر حمل اللفظ على ظاهره فان
اتحد المجاز حمل عليه والا بقي مشتركا ان لم يترجح احدهما والا حمل على الراجح **اقول** يريد
الاشارة الى كيفية الاستدلال بخطاب الله تعالى على الاحكام الشرعية فمهد لذلك قاعدة
وهي ان اللفظ الصادر عن الشارع اما ان يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول
وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حمله عليها او لا
لان الظاهر ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم يكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله
عليها فان كان له حقيقة عرفية غالبة على الحقيقة اللغوية وجب حمله عليها لان المعنى العرفي
الغالب هو المتبادر الى الذهن عند الاطلاق دون اللغوي فان تعددت العرفية بان
كان اللفظ مستعملا عند طائفة في معنى وعند غيرهم في غيره حمل على كل واحدة من
الطائفتين ذلك اللفظ على ما هو متعارف عندهما ويجب ان يكون الله تعالى اراد ذلك اذ
لولاه لزم خطابه تعالى بالظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وقد تقدم بطلانه
واذا لم تغلب العرفية على اللغوية بل كانتا متساويتين كان اللفظ مشتركا بينهما لا يحمل على
احدهما الا بالقرينة المرجحة لارادته وان لم يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ
عليها حمل على الحقيقة اللغوية فان تعذر حمل على المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان
كان الاول تعين الارادة وان كان الثاني فان ترجح احدهما وجب الحمل عليه وان لم يترجح
احدهما وكان الراجح متعددا متساويا كان كاللفظ المشترك يفتقر في حمله على احدهما
على المعنى المعين الى قرينة موجبة لذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان الخطاب الشرعي
اما ان يدل على الحكم الشرعي بلفظه او بمعناه والاول اما ان يستغني في دلالته عن انضمام

غيره اليه

غيره اليها او يفتقر الى الضميمة فالاول كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان كلا من الخطابين
مستغن في دلالته على الحكم المذكور فيه عن غيره من الضمائم والثاني وهو المحتاج في
دلالته الى الضميمة بحيث يكون المجموع الحاصل منه ومن ذلك الغير المنضم دالا على الحكم
فينقسم الى اربعة اقسام حسب انقسام ذلك المنضم فانه قد يكون خطابا اخر وقد يكون
اجماعا وقد يكون قياسا عند من يقول بكونه حجة وقد يكون شهادة حال المتكلم والاول
اما ان يكون كل واحد من ذينك الخطابين دالا على مقدمة مناسبة للمقدمة التي دل عليها
الاخر بحيث ينتظم منهما قياس ينتج الحكم مثل قوله تعالى افعصيت امري الدال على ان تارك
المامور به عاص مع قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الدال على ان كل عاص
يستحق العقاب فانهما ينتجان ان تارك المامور به يستحق العقاب وهو معنى كون الامر للوجوب
واما ان يكون احدهما دالا على تعيين مدة الامرين والاخر دالا على تعيين بعض تلك المدة
لاحدهما فانهما يدلان على تعيين ما بقي في المدة للاخر مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا
مع قوله وفصاله في عامين فانهما يدلان على ان اقل الحمل ستة اشهر واما الثاني فكما اذا
دل الخطاب على ان الخال يرث ودل الاجماع على ان الخالة بمثابته في الارث فانهما يدلان
على ان الخالة ترث لاستلزامهما مقدمة موجبة استثني فيها عين مقدمها فانتجت
عين تاليها هكذا كلما كان الخال وارثا كانت الخالة وارثة لكن الخال وارث ينتج فالخالة
وارثة فالمقدمة دل عليها الاجماع والمقدمة الاستثنائية دل عليها الخطاب واما الثالث
فكما اذا دل الخطاب على تحريم الربوا في البر ودل القياس على مساواة التفاح له فانهما يدلان
على تحريم الربوا في التفاح لاستلزامهما مقدمة موجبة دل عليها القياس ودل على المقدمة
الاستثنائية وهي استثناء عين مقدمها الخطاب كما تقدم واما الرابع فكقوله عم الاثنان

وما فوقهما جماعة فانه متردد بين كونه مبينا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين
كونه مبينا للحكم العقلي وهو ان اقل الجمع اثنان وبين كونه مبينا للحكم الشرعي وهو كونه مبيحا
للسفر حيث كان قد نهى عم عن السلام عن السفر الا في جماعة فان شهادة حاله م من
حيث كونه مبعوثا لبيان الاحكام الشرعية دون العقلية يرجح الاحتمال الثاني على الاول
واما ثالثا دليل الخطاب بمعناه وهي الدلالة الالتزامية فنقول ذلك المعنى المدلول عليه
بالالتزام اما ان يكون مستفادا من معاني الالفاظ المفردة او من تركيبها فالاول
قسمان احدهما ان يكون المعنى الالتزامي شرطا للمعنى المطابقي وتسمى هذه الدلالة دلالة
الاقتضاء ثم شرطيته قد تكون مستفادة من العقل كقوله ع م رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فان العقل دل على ان هذا لا يصح الا اذا اضمر فيه رفع المؤاخذة او الحكم الشرعي والا لزم
الكذب على الشارع لوقوع الخطاء والنسيان عن الامة والنزع هكذا قيل وفيه نظر اما
اولا فللمنع من لزوم حصر هذا الكلام من دون هذا المضمر وذلك لان الامة عبارة عن مجموع
المسلمين والخطاء والنسيان مرتفعان عنهم وان جاز على احادهم لما يأتي في الاجماع
واما ثانيا فلا نسلم ان هذا المعنى مستفاد من اللفظ المفرد بل الظاهر انه انما لزم من التركيب
وقد يكون شرطيته مستفادة من الشرع كنذر العتق فانه يدل على وجوب تحصيل الملك لكونه
شرطا للعتق واستفيد ذلك من قوله ع لا عتق الا في ملك والثاني ما لا يكون شرطا كدلالة
اباحة الصوم على اباحة الايلام واما اذا كان تابعا للتركيب فاما ان يكون من مكملات ذلك
المعنى المقصود او لا يكون فالاول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب لان الغرض من تحريم
التأفيف كف الاذى عن الوالدين وانما يكمل ويتم بتحريم الضرب ويسمى هذه دلالة التنبيه
ومفهوم الموافقة والثاني كدلالة التخصيص بالوصف على التخصيص بالحكم مثل في الغنم

السائمة زكوة

المقصد الثالث في الامر والنهي

المقصد الثالث في الامر والنهي

السائمة زكوة ويسمى دليل الخطاب ودلالة المفهوم وكدلالة التخصيص بالذكر التخصيص بالحكم
عند من يقول به **قال** قدس الله روحه المقصد الثالث في الامر والنهي وفيه
فصول الاول في حقيقة الامر وفيه مباحث الاول الامر حقيقة في القول مجاز في الفعل
ولا نزاع في الاول اما الثاني فلانه لولاه لزم الاشتراك احتجوا بصحة الاستعمال فيه على
الحقيقة كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والافعال العجيبة كما يقال امر فلان
مستقيم وهذا امر عظيم والجواب الاستعمال يوجد مع المجاز كما يوجد مع الحقيقة فلا يجوز
الاستدلال به عليه خصوصا وقد بينا اولوية المجاز من الاشتراك **اقول** لما فرغ
من المباحث المتعلقة بالخطاب الذي هو جنس الامر والنهي وغيرهما شرع في المباحث
المتعلقة بانواعه بخصوصياتها وبدأ بمباحث الامر والنهي لدلالتهما على الاقتضاء دون
غيرهما وبدأ بالامر لتعلقه بجانب الوجود واخر النهي عنه لتعلقه بجانب العدم واعلم ان لفظة
الامر حقيقة في القول المخصوص اعني الدال على طلب الفعل وفاقا وانما الخلاف في انها هل
هي مع ذلك حقيقة في غيره ام لا فالمحققون على انها ليست كذلك وبعض الفقهاء ذهب
الى انها حقيقة في الفعل ايض وزعم ابو الحسين البصري الى انها مشتركة بين القول
المذكور وبين الشيء والصفة وبين الشان والطريق والحق الاول لنا انها لو كانت
حقيقة في غير القول المخصوص مع كونها حقيقة فيه لزم الاشتراك وقد تقدم كونه على
خلاف الاصل واحتج القائلون بانها حقيقة في الفعل ايض بان اهل اللغة استعملوا
لفظ الامر في الفعل ومتى كان كذلك كان حقيقة فيه اما الاول فلانه قد دل عليه القران العزيز
والشعر والعرف اما القران فكقوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور والمراد بالامر هنا الا
الافعال العجيبة التي فعلها الله تعالى في ذلك الوقت وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد

والمراد ع

به الفعل وقوله تع وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر تجري في البحر مسخرات بامره وما امر فرعون
برشيد والمراد فعله واما الشعر فقول الشاعر لامر ما يسود من يسود واما العرف فكقول
الزبا لامر ما جدع قصير انفه وكقولهم امر فلان مستقيم والمراد طريقه وفعله ويقولون
هذا امر عظيم ورايت امرا هالني واما الثاني فلما عرفت من ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة واجاب المص بالمنع من دلالة الاستعمال على الحقيقة وذلك لان الاستعمال يوجد
تارة مع الحقيقة وتارة مع المجاز فهو مشترك بينهما اعم منهما فلا يكون دالا على
احدهما على التعيين لان العام لا يدل على الخاص المعين من جزئياته باحدى الدلالات
الثلث هذا اذا كانت نسبة العام الى جزئياته على السواء اما مع كونه اولى باحدهما من
الاخر كما في مسئلتنا هذه فان كون الاستعمال فيه هنا مجازا اولى من كونه حقيقة
لاستلزام الثاني الاشتراك وهو مرجوح بالنسبة الى المجاز فاولى ان لا يدل على المرجوح
قلت واجيب بالمنع من استعمال لفظ الامر في الفعل وجوز ان يكون المراد في الاية القول
او الشان ولو سلم ارادة الفعل لكن لا نسلم انه اطلق عليه لفظ الامر بخصوص كونه فعلا
بل لعموم كونه شانا وكذا الاية الثانية وقوله وما امر فرعون برشيد يحتمل ان يكون المراد به
القول بل الظاهر ذلك بدليل قوله قبل ذلك فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به و
اما قولهم وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر فيمتنع اجراؤه على ظاهره لاستلزامه وحدة فعله
تع وان لا يحدث الا واحدة كلمح البصر في الشرع ومن المعلوم انه ليس كذلك وح نقول المراد
والله اعلم انه تع من شانه انه اذا اراد شيئا وقع كلمح البصر وقوله مسخرات بامره المراد الشان
لان الجري والتسخير ليس بفعله بل بفعله تع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الاستعمال الدال
على الحقيقة انما هو المجرد عن القراين وهنا ليس كذلك فان ما دعوا في هذه الصورة التجرد

مع قرينة

عن القرينة الدالة على ارادة الفعل منعنا كون الفعل مرادا وبطل احتجاجهم بالكلية احتج
ابو الحسين على مذهبه بان من قال لا صحيح هذا امر لم يدر السامع اي هذه الامور ولو قال امر
بالفعل او امر فلان مستقيم او تحرك الجسم او جاء زيد لامر فهم السامع من الاول القول
ومن الثاني الشان ومن الثالث الشيء ومن الرابع انه جاء لغرض من الاغراض وتردد الذهن
من فهم هذه المعاني عند اطلاق لفظ الامر دليل على اشتراكها بينها والجواب المنع من
التردد عند اطلاق لفظ الامر بل المدعى انه يتبادر القول الى الفهم والهاء في قوله عنه على
الحقيقة عائدة الى الفعل وقد يتعلق احتجوا والهاء في قوله ولا يجوز الاستدلال به عائدة
الى الاستعمال وفي قوله عليه عائدة الى كونه حقيقة قال قدس الله روحه البحث
الثاني في حده وهو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء وهذا الطلب معلوم لكل عاقل
وهو غير الصيغة لعدم اختلافه باختلاف اللغات ولوجودها من الساهي والغافل و
النائم مع انتفائه وهل هو الارادة او غيرها الحق الاول لانا لا نعلم الزايد على الارادة و
لا يجوز وضع اللفظ الظاهر لمعنى غير معقول والاشاعرة اثبتوا الطلب مغايرا للارادة لان
الله تعالى امر الكافر بالطاعة ولم يردها منه لانه عالم بعدم ايقاعها منه فيكون التكليف بها تكليفا
بالمحال ولعصيان ابيه بترك الفعل ولا امر به ولامر السيد عبده بفعل لا يريد ايقاعه منه طلبا
لاظهار عذره والجواب المنع من عدم ارادة الطاعة من الكافر والعلم لا يؤثر في المعلوم و
تمام الاستقصاء في هذه المسئلة مذكور في الكتب الكلامية ونفي الامر معناه نفي الالزام و
ان كان مريدا لايقاع الفعل اختيارا والطلب والارادة متساويان في امر طالب العذر والجواب
واحد وهو انه وجد منه صورة الامر وان لم يرد ولا طالبه اقول لما بين ان لفظة الامر
موضوعة للقول المخصوص شرع في تعريف ذلك القول فقوله طلب جنس شامل لطلب الفعل

وطلب الترك الذي هو النهي وبه يخرج ما ليس بطلب من انواع الكلام كالاخبار والتهديد
وغيرهما واضافته الى الفعل فصل يميزه عن النهي والمراد بالفعل هنا ما يعم القول ايضا ليتميز
عنه الامر بالامر وبالنهي وبالخبر وغير ذلك من انواع الكلام وقوله بالقول احترازا عن
طلب الفعل بالاشارة ونحوها فانه لا يسمى امرا اذ الامر نوع من انواع الكلام وقوله على
جهة الاستعلاء يخرج الدعاء والالتماس ولم يعتبر العلو كما اعتبره جماعة من المعتزلة لوجود
الامر بدونه بدليل قوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون وقال عمرو بن العاص لمعوية امرتك
امرا جازما فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم وهذا هو الحد الذي ذكره فخر الدين
في المحصول واختاره المصنف في النهاية وفيه نظر فان الامر عندنا ليس هو الطلب المدلول
عليه بالقول بل نفس القول الدال على الطلب وحده فخر الدين الرازي ايضا في بعض كتبه
بانه اللفظ الدال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء فاللفظ جنس وتقييده بالدال اخرج
المهمل وقوله على طلب الفعل اخرج ما لا يدل على طلب اصلا كالخبر والتعجب وغيرهما وما يدل على
طلب الترك كالنهي وقوله على سبيل الاستعلاء اخرج الدعاء والالتماس والمراد بالدلالة هنا
الدلالة المطابقية لا الالتزامية والا انتقض في طرده بمثل قول الانسان لغيره مستعليا
عليه لا تستقر في هذا المكان او لا تسكن فانه يدل على طلب الفعل وهو الخروج من المكان في
المثال الاول والكلام في المثال الثاني وعلى قول الاشاعرة ان المطلوب بالنهي فعل ضد
الفعل ينتقض الحد في طرده ايضا ويرد على العكس الحدين المذكورين مثل قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور وقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ومثل اسكتوا
عما سكت الله عنه فانها اوامر فلا يصدق واحد من الحدين على شيء منها ولا يرد على طردهما
مثل اطلب منك الفعل لانه انما يدل بالوضع على الاخبار بطلب الفعل لا على نفس الطلب لكن

ان قيل

ان قيل على الثاني انه منقوض بمثل طلبت الفعل فانه قلنا المراد بقولنا الدال على طلب الفعل
الدال على وجود الطلب لا على ماهيته خاصة فلا ينتقض بقولنا وجود طلب الفعل والجواب
الحق المراد باللفظ الدال المفيد فائدة تامة لان الامر من جملة اقسام المركب التام ومن ثم يندفع
النقض بالقول المذكور وقد نقل عن اوائل الاصوليين حدود ردية مثل قول القاضي ابو بكر
انه القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور به وهو دوري باعتبار ان كلا من المامور
والمامور به مشتقان من الامر فيتوقف معرفتهما عليه فتعريفه بهما يكون دوريا وكتعريف
الطاعة بانها موافقة الامر فيكون الامر معرفا بها فلو كانت معرفة به دار ايضا وكقول المعتزلة
الامر هو قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه في الدلالة فيدخل فيه الامر بغير العربية
فانه منقوض طردا وعكسا اما الاول فلصدق هذا التعريف على التهديد وغيره من المعاني
الاتية مع كذب الامر على كل واحد منها واما الثاني فلصدق الامر على الصيغة الصادرة
من الادنى نحو الاعلى على سبيل الاستعلاء مع كذب التعريف المذكور عليه وايضا فيه لفظ او
وهي موضوعة للشك والابهام وهما ينافيان التحديد واعلم ان هذا الطلب معلوم
لكل عاقل لانه يامر وينهى وبذلك تفرقة ضرورية بينهما ويميز بين طلب الفعل وطلب الترك
وبين الطلب والخبر وهذه اثبات كونه معلوما له وهو مغاير للصيغة الدالة عليه ضرورة
مغايرة الدليل للمدلول ولان الصيغة مختلفة باختلاف اللغات والامم والطلب ليس مختلفا
بشيء من ذلك فيغاير ولوجود الصيغة منفكة عن الطلب عند صدورها من الساهي
والنائم والغافل فلا يكون هو اياه والا لانفك الشيء عن نفسه وهل هو مغاير للارادة
قالت الاشاعرة نعم وانكره المعتزلة وزعموا ان الطلب عبارة عن ارادة المامور به وهو
الحق لنا ان الزائد على الارادة غير المعقول لنا ولو ثبت لكان امرا خفيا في الغاية لا يدركه

الا اقرار من العقلاء وح لا يجوز وضع لفظ الامر المتداول بين الخاص والعام بازائه
لاستحالة وضع اللفظ الظاهر المشهور لامر غير معقول اصلا او في غاية الخفاء الوا
كونها موضوعة في اللغة للمعنى المتبادر بينهم واحتج الاشاعرة بوجوه الاول انه
امر الكافر الذي علم منه عدم الطاعة بها ولم يردها منه لكونها ممتنعة والا لجاز انقلاب
علمه تعالى جهلا وانه ح والممتنع لا يكون مرادا لله تعالى قطعا اتفاقا فقد ثبت وجود الامر
من دون الارادة ويلزم منه وجود الطلب من دون الارادة لكون الطلب اما نفس الامر
او لازما له الثاني انه يصح ان يقول الانسان لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به فلو كان
الامر عبارة عن الارادة لم يصح ذلك لكونه ح تناقضا وفيه نظر لانه انما يدل على مغايرة
الارادة للامر بناء على احد ادعى اتحادهما وليس دالا على مغايرة الارادة للطلب الذي
هو المطلوب اللهم الا ان يقال ان الامر عبارة عن الطلب فيكون الاستدلال صحيحا
الا انه تم ولو عكس وقال امرك بالفعل ولا اريده منك لزم المغايرة المذكورة المطلوبة
لو صح هذا القول الثالث ان السيد لو امر عبده بما لا يريده كما لو ضربه فتوعده الملك
بالمواخذة ان كان لا لموجب فاعتذر بانه لا يمتثل امره فطلب الملك امتحانه بانه يامره في
حضرته بامر فان السيد ح يامره بالفعل ولا يريده منه فقد وجد الامر من دون الارادة
ويلزم منه وجود الطلب بدونها لما تقدم من تغايرهما واجاب المص عن الاول بالمنع من عدم
ارادة الطاعة ممن علم منه استمرار عدمها ومن استحالتها على تقدير تعلق علمه تعالى
اذ العلم لا يؤثر في المعلوم لكونه حكاية عنه والاستقصاء في هذه المسئلة اعني عدم
اقتضاء علم العلم الامتناع والوجود الوجوب المذكور في كتبه الكلامية وعن الثاني
ان المراد بالامر المنفي الالزام مع كونه مريدا لايقاع الفعل اختيارا فكانه قال اريد منك

الفعل

الفعل ولا الزمك به مع انه معارض بانه يحسن ان يقول اطلب منك الفعل ولا امرك به
ولهذا يستقبح الناس ان يقول السائل للملك امرك بكذا ولا يستقبحون اطلب منك
كذا والتحقيق ان الامر ليس عبارة عن مجرد الطلب او الارادة بل عن جملة جزئيها الطلب
الارادة وح لا يلزم من ثبوت الارادة وانتفاء الامر انفكاك الارادة عن الامر لانها اعم
منه بل لزم عكسه وعن الثالث ان السيد في تلك الحال كما لا يريد الفعل المامور به كذا
لا يطلبه والارادة والطلب متساويان في الانتفاء عن ذلك الفعل المامور به والجواب
واحد وهو انه انما اوجد صورة الامر من غير الامر وان في الدليل الاول المذكور للاشاعرة
موضع نظر وذلك ان قوله فيكون تكليفه بها تكليفا بالمحال ليس له مدخل في حجتهم لان
تكليفه بها واقع اتفاقا وان كان وقوعها محالا عندهم واما التكليف بمثل هذا المحال
لا يمنعونه ولو قال بدله فيكون ايقاعها محالا فلا يكون مرادا له تعالى كان اجود لغيرها
من الالفاظ احتج الجبائيان بالتميز بين الامر والتهديد بالارادة **قال** قدس سره
الجبائيان ثالثها علم ان الصيغة تدل على الطلب بالوضع فلا يفتقر الى الارادة احتج الجبائيان
بان التميز بين الامر والتهديد بالارادة والجواب انها حقيقة في الطلب مجاز في غيره ولا
اثر للارادة للمامور به في صيرورة الصيغة له اطلاقا لانها لا تفيد الا بالوضع على الارادة
فلا تفيد الصيغة الدلالة عليها صفة كالمسميات مع الاسماء وقد يعدل تقوم صيغة الامر
مقام الخبر مثل اذا لم تستح فاصنع ما شئت وبالعكس مثل والوالدات يرضعن لاشتراكهما
أورد في الدلالة على وجود الفعل وكذا النهي مثل لا تنكح المرأة على عمتها **اقول** قد اشتمل
هذا البحث على ثلث مسائل الاولى في ان دلالة صيغة الامر على الطلب هل تتحقق في الوضع
من غير افتقار الى ارادة اخرى وهو قول الكعبي خالف في ذلك ابو علي وابو هاشم

الجبائيان وزعما انه لا بد مع ذلك الوضع من ارادة اخرى واختار المص الاول واحتج عليه بان
هذه الصيغة موضوعة لمعنى هو الطلب فلا تفتقر في دلالتها عليه الى ارادة كسائر الالفاظ
الموضوعة لمعانيها مثل دلالة كل من لفظي الانسان والفرس على معناهما واحتج الجبائيان
بانا نميز بين الصيغة اذا كانت امرا وبينها اذا كانت تهديدا ولا نميز بينهما الا الارادة
فبدونها لا تحقق لدلالة الصيغة على الطلب والجواب ان الصيغة انما تفتقر في دلالتها
على الطلب الى امر غير الوضع من ارادة او غيرها لو كانت حقيقة في غيره كالتهديد
ونحوه اما اذا كانت حقيقة في الطلب خاصة مجازا في غيره كانت مفيدة للطلب عند
اطلاقها مجردة عن القرائن كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها المتحدة ولو سلم
كون الصيغة مشتركة بين الامر والتهديد وانها تفتقر في دلالتها على الامر الى قرينة
زائدة على الوضع لم يجز كون تلك القرينة عبارة عن الارادة بل يجب كونها غير الارادة لان
الارادة امر خفي لا يطلع السامع فلا يفيد تمييزا اصلا والحق ان التهديد انما يفهم
من الصيغة عند اقترانها بما يدل عليه اما عند تجردها عن القرائن فلا يفهم منها
الا الطلب الفصل المسئلة الثانية ذهب ابو علي وابنه الى ان ارادة المامور به مؤثرة في
صيرورة الصيغة امرا وانكره المحققون واستدل المص على بطلان مذهبهما بان الصيغة
موضوعة لتلك الارادة ودالة عليها كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها فلا
يكون مفيدة بها صفة الامرية قياسا على غيرها من المسميات مع اسمائها وفيه نظر
منشائه ضعف القياس والحق ان يقال ان اراد بعدم تاثير الارادة في كون الصيغة امرا
انها مؤثرة في وضع الواضع اياها بازاء الامر كما هو ظاهر الاستدلال وان اراد ان الصيغة
الشخصية المجردة عن تلك الارادة ليست امرا حقيقة فهو حق بل يكون اللفظ مستعملا

لمعان غير موضوعها

لمعان غير موضوعها كاستعماله اياها في الخبر وغيره وقد اعترف المص بذلك حيث قال
ان امر السيد عبده لتمهيد عذره ليس امرا حقيقة بل هو صورة الامر وذلك لعدم ارادة
المامور به ونحو الزائف اعترف ههنا بان صيغة افعل التي هي عبارة عن الامر موضوعة
للارادة وقد ابا ذلك من قبل وزعم انها موضوعة للطلب المغاير للارادة المسئلة الثالثة
في اقامة كل من لفظي الامر والنهي مقام الخبر وبالعكس اعلم انك قد عرفت فيما تقدم ان
اللفظين اذا تشابه معناهما او بين بينهما علاقة معتبرة في الصنعة جاز اطلاق كل
منهما على معنى الاخر ولما كان الخبر متشابها للامر من حيث دلالته على الفعل المامور به
وطلب تحصيله ومشاركة الخبر اياه في ذلك صح ان يطلق كل من اللفظين على معنى الاخر
وقد وقع ذلك في الكتاب العزيز والسنة المقدسة اما اطلاق لفظ الخبر على الامر فكقوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وكقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين والمراد امرهن بذلك واما عكسه فكقوله صم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت
اي صنعت ما شئت وكذا الكلام في الخبر والنهي فان الخبر يشاركه في المدلول فان قول
القائل اطلب منك ترك الكلام دال على ما يدل عليه قوله لا تتكلم فصح اطلاق لفظ كل منهما
على الاخر فاطلاق لفظ الخبر وارادة النهي كثير كقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وقوله صم لا
تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وقوله صم ولا تنكح الايم حتى تستامر ومعناه لا تنكح الى
غاية الاستيمار قال قدس سره الفصل الثاني في مدلول الصيغة وفيه مباحث
الاول في ان الامر للوجوب صيغة افعل تستعمل في معان متعددة كالايجاب والندب و
الارشاد والتهديد والاهانة والدعا وهي حقيقة في الاول وقيل مشتركة بين الاول
والثاني وقيل للقدر المشترك لنا قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ذمه على ترك

السجود عقيب الامر ولولا انه للوجوب لما استحق الذم بمجرد الترك وقوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون ذمهم على الامتناع عقيب الامر وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره امر مخالف الامر بالحذر المأمور به ولولا العقاب لما حسن التحذير ولان تارك المأمور به
عاص والعاصي يستحق العقاب ولقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند
كل صلوة نفى الامر مع ثبوت الندبية ونفى الامر دائما الشفاعة المندوب بقولها في خبر
بريرة ولحسن ذم العبد على الترك ولان حمله على الوجوب احتراز عن الضرر المظنون

اقول لما ذكر ان لفظة الامر حقيقة في القول الدال على طلب الفعل شرع في ذكر
مدلول ذلك القول مفصلا واعلم ان صيغة افعل تستعمل على خمسة عشر معنى على سبيل
البدل الاول الايجاب كقوله تعالى اقم الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا الثالث الارشاد كقوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم وهذه الثلثة تشترك
في طلب تحصيل المصلحة الا ان المصلحة في الاولين اخروية وفي الثالث دنيوية اذ الثواب
لا ينقص ولا يزداد بالاشهاد ولا بعدمه الرابع التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم الخامس
الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم السادس الدعاء رب اغفر لي السابع الاباحة
كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا الثامن الامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله التاسع
الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين العاشر التسخير وكونوا قردة خاسئين الحادي
عشر التعجيز مثل فاتوا بسورة من مثله الثاني عشر التسوية كقوله تعالى فاصبروا او لا تصبروا
والثالث عشر التمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل
الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى بل القوا ما انتم ملقون الخامس عشر التكوين كن فيكون و
المص اقتصر على ذكر الستة الاول والاتفاق واقع على ان هذه الصيغة ليست حقيقة

في جميع هذه المعاني

في جميع هذه المعاني لان كثيرا كالتعجيز والتحقير والاهانة والتسوية لا يفهم من مجرد
الصيغة بل انما يفهم منها عند اقترانها بقراين دالة على خصوصياتها وانما الخلاف فيما
هي حقيقة فيه من هذه المعاني فذهب الشافعي واكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كابي علي
الجبائي في احد قوليه وابو الحسين البصري وفخر الدين الرازي الى انها حقيقة في الاول
اعني الوجوب وهو اختيار المص هنا وقال في النهاية انها موضوعة لغة للطلب المطلق الشامل
للوجوب والندب ومن حيث الشرع للوجوب وذهب جماعة من المتكلمين والفقهاء الى انها
حقيقة في الندب وهو منقول عن الشافعي ايضا وعن ابي هاشم وزعم بعضهم انها حقيقة
في الايجاب دون الوجوب وفرق بينهما بان الايجاب دال على ان الامر اوجب الفعل المأمور
والوجوب دال على ان المأمور به صفة الوجوب وهذا الفرق مبني على راي المعتزلة دون
الاشاعرة وقال السيد المرتضى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب من جهة اللغة
والعرف الشرعي خصصها بالوجوب وقال اخرون انها مشتركة بينهما مطلقا وقال
اخرون انها حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل مطلقا وقال قوم انها مشتركة
بين الوجوب والاباحة والتحريم والتنزيه وزعم اخرون انها مشتركة بين الثلثة الاول
وبعضهم جعلها موضوعة لاقل المراتب وهي الاباحة والحق انها حقيقة في طلب الفعل دون غيره
بدليل انها عند سماع هذه الصيغة مجردة نفهم منها طلب الفعل دون ما سواه ولو لم يكن
فيه خاصة لما كان كذلك اذ كونها حقيقة في غيره خاصة يوجب فهم ذلك الغير وكونها
حقيقة في غيره وفيه على سبيل البدل يوجب تردد الذهن بينهما وانتفاء هذين اللازمين
دليل على انتفاء ملزوميهما وتحقق المدعى وتوقف الاشعري والقاضي ابو بكر والغزالي
في ذلك واحتج المص على انها للوجوب بوجوه ثمانية اربعة من الكتاب العزيز واثنان من السنة

طريقه واثنان من دليل الفعل الاول قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وليس المراد
الاستفهام لاستحالته على الله تعالى فتعين الذم والتوبيخ ولو لم يكن الامر للوجوب لما ذم ابليس
بمجرد ترك السجود المامور به وكان له ان يقول انك لم توجبه علي وفيه نظر فانه ان دل فانما يدل
على ان الامر للوجوب ولا يدل على ان صيغة افعل للوجوب الذي هو المطلوب واعترض المصنف
ايضا باحتمال كون الامر في تلك اللغة مفيدا للوجوب ولا يلزم من ذلك كونه في لغتنا او
شرعنا كذلك واجيب بان الظاهر يقتضي ترتب الذم على مخالفة الامر فتخصيصه بامر خاص
خلاف الظاهر وفيه نظر ايضا لانه لو كان مفيدا في تلك اللغة دون لغتنا لزم النقل المخالف
للاصل والثاني قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم الله تعالى على تركهم ما قيل
لهم افعلوه ولو لا كون قوله اركعوا للوجوب لما حسن ذمهم على تركه وفيه نظر لاحتمال ذمهم
على تركهم الركوع لاجل امره اياهم به فحقيقة المخالفة وما نحن فيه واعترض ايضا بالمنع من
كون الذم على الترك بل انما ذمهم على عدم اعتقادهم حقيقة الامر ويدل على ذلك قوله تعالى
عقيبه ويل يومئذ للمكذبين وايضا الامر قد يفيد الوجوب عند اقترانه بما يدل على ارادته
فلم لا يجوز ان يكون قد اقترن بذلك الامر قرينة دالة على الوجوب واجيب عن الاول بان
المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان
الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب وان كانوا غيرهم لم يكن
اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني
ان الذم مرتب على تركهم الركوع عقيب الامر به مطلقا فكان ذلك الترك سببا للذم من
غير اعتبار القرينة الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية امر الله تعالى مخالف
الامر بالحذر عن العذاب وتارك المامور به مخالف للامر بدليل ان المخالفة ضد الموافقة

والموافقة الامر

وموافقة الامر الفعل بمقتضاه والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن عند قيام مقتضيه
فثبت ان تارك المامور به قد وجد في حقه ما يقتضي نزول العذاب وترتب هذا الحكم على
هذا الوصف مؤذن بكونه علة له ولا نعني بكون الامر للوجوب الا هذا وفيه نظر لانا
لا نسلم ان تارك المامور به مخالف للامر بل المخالف للامر هو التارك لا لاجل الامر على سبيل
الممانعة والمشاقة وذلك لا يدل على كون الامر للوجوب بل يدل على تحريم مخالفة الامر بهذا
المعنى واعترض عليه ايضا بالمنع من كون تارك المامور به مخالفا للامر ولا نسلم كون موافقة
الامر عبارة عن الاتيان بمقتضاه مطلقا بل على الوجه الذي اقتضاه فانه لو اتى به المكلف
على وجه الندب وكان المراد اتيانه على وجه الوجوب او بالعكس لم يكن موافقة للامر بل
مخالفا له فاذن المخالفة عبارة عن الاتيان بالمامور به على غير الوجه الذي اقتضاه الامر
او نقول ان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته فالمخالفة اذن عبارة عن عدم اعتقاد
حقيقته او اعتقاد عدم حقيقته سلمنا لكن لا نسلم ان مخالفة الامر موجبة للعقاب ويمنع
دلالة الاية على ان مخالف الامر مامور بالحذر بل هي دالة على الحذر عن مخالفي الامر سلمنا
لكن الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر لا على وجوب الحذر نعم يدل على ذلك
بتقدير كون الامر للوجوب لكنه نفس المتنازع فيه فان قلت حسن الحذر كاف لانه انما
يحسن عند قيام المقتضي لنزول العذاب قلت لا نسلم بل يحسن عند احتمال نزول العذاب
ايضا وهذا الاحتمال قائم لان هذه المسئلة اجتهادية لا قطعية سلمنا لكن ذلك يدل
على كون امره للوجوب فلم قلتم ان كل امر كذلك وايضا فالهاء في امره يحتمل عوده الى الله
تعالى والى رسوله صلى الله عليه وسلم ولا يدل على ان امر احدهما على التعيين للوجوب والجواب ان العبد
اذا امتثل امر سيده حسن لغة وعرفا ان يقال هذا العبد موافق لامر سيده ولو لم يمتثل

امره وقيل انه ما وافق امره بل خالفه فنقول المخالفة عبارة عن الاتيان بمقتضى الامر على الوجه
الذي اقتضاه قلنا سلم لكن لا نسلم انحصار مخالفة الامر في الاتيان بالمامور به على غير
الوجه الذي اقتضاه الامر بل يدعي ان مخالفة الامر عبارة عن عدم الاتيان بمقتضاه
على الوجه الذي اقتضاه وذلك شامل للمخالفة بالتفسيرين واما قوله موافقة الامر
عبارة عن اعتقاد حقيقته فليس بشي لان ذلك لا يكون موافقة للامر بل للدليل الدال
على كونه حقا اذ موافقة الشي عبارة عن تقرير حصل مقتضاه ومقتضى الدليل كون الامر
حقا واما منع دلالة الاية على امر مخالفي الامر بالحذر ودعوى دلالتها على الحذر عن
مخالفي الامر فيبطلهما عدم تعيين المامور بالحذر فان جعل المامور بالحذر هو
من تقدم ذكرهم وهم المتسللون الذين يتسللون منكم لواذا قلنا المتسللون هم
المخالفون عن امره فكيف امرهم بالحذر عن انفسهم وعلى تقدير تسليمه يبقى قوله ان
يصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم ضايعا لان الحذر لا يتعدى الى مفعولين
قوله الاية انما دلت على الامر بالحذر لا على وجوبه قلنا لا ندعي وجوب الحذر الان ولكنه لا اقل
من ان يدل على جوازه وذلك كاف في غرضنا اذ جواز كون الحذر مشروطا بوجود ما يقتضي
وقوعه لانه لولا المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد او لم يوجد المقتضي
لوقوعه وذلك سفه وعبث فيمتنع وروده من الاله قوله انما تدل الاية على كون امره للوجوب
فلم قلتم ان كل امر كذلك قلنا الامر المذكور للعموم بدليل صحة الاستثناء منه بان يقال
فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني ولانه تعم ورتب العقاب على مخالفة الا
وترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم وح يتحقق الحكم في جميع
صور وجود الوصف واما قوله انه لا يدل على ان امر احدهما بعينه الله ورسوله في الجملة وح

وذلك غير مستلزم

وذلك غير مستلزم لكون امر احدهما على التعيين للوجوب قلنا انه لا قائل بالفرق الرابع وكل عاص مع
تارك ما امر الله تعالى ورسوله عاص مستحق للعقاب ينتج تارك ما امر الله ورسوله تعالى مستحق
العقاب ولا معنى لكون الامر للوجوب الا هذا اما الصغرى فلقوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم الاية وقوله افعصيت امري وقوله لا اعصي لك امرا اذ المراد بالعصيان ترك المامور
واما الكبرى فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها واعترض
بالمنع من المقدمتين اما الصغرى فلان العصيان لو كان عبارة عن ترك المامور به
لكان قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون عقيب قوله لا يعصون الله ما امرهم تكرارا عاريا
عن الفائدة وذلك غير جائز على الحكيم بيان الملازمة ان عدم العصيان على ذلك
التقدير دليل على فعلهم ما امروا به فذكره بعد ذلك يكون تكرارا من غير فائدة وايضا
فالمستحب يكون مامورا به مع كون تاركه غير عاص واما الكبرى فنمنع كليتها بل
هي جزئية اذ المراد بهم بعض العصاة بدليل تقييد عقابهم بالخلود وذلك مختص بالكفار
والجواب عن الاول المنع من لزوم التكرار على ذلك التقدير وانما يلزم لو كان زمان
الفعلين واحدا وظاهر انه ليس كذلك فان الاول ماض والثاني مستقبل والمعنى والله
اعلم لا يعصون الله ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل
سلمنا لكن عدم عصيان الامر يدل على الاتيان بالمامور به التزاما لا مطابقة ودلالة
قوله ويفعلون ما يؤمرون مطابقة فلا تكرار لحصول التاكيد بارداف احدهما المطابقي الالتزامي مع
بالاخرى وكون المندوب مامورا به ليس حقيقة بل مجازا لكونه لازما للوجوب والكبرى
كلية لان من لفظا موضوع للعموم على ما ياتي والاصل استعماله في موضعه ومنع من
كون الخلود مختصا بالكفار لانه قد يراد به الزمان المتطاول وكان الحكم مرتب على العصيان

فيتحقق حيث تحقق الخامس قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل
فريضة صلوة نفى امره اياهم بالسواك لاقتضائه المشقة عليهم وانما يكون كذلك
ان لو كان للوجوب اذ لو كان للندب لم يكن عليهم في تركه ولم تتحقق المشقة منه ولان
الندبية ثابتة اتفاقا فلو كان الامر للندب لم يستلزم معه مشقة زائدة بمنع لاجلها فخر
الرازي استدل بهذا الخبر وبما بعده على كون المندوب غير مامور به قال لان لفظة لولا
مفيدة لامتناع الشيء لامتناع لوجود غيره فيكون هنا مفيدة لانتفاء الامر بالسواك
لوجود غيره وهو المشقة والاجماع واقع على ندبيته واذا كان الامر بالسواك غير متحقق
وندبيته متحققة لزم كون المندوب غير مامور به فاذا انضم الى ذلك كون الامر موضوعا
لطلب الفعل تعين كونه للوجوب وفيه نظر فان الخبرين انما دلا على ان بعض المندوب
غير مامور به لان نتيجة الشكل الثالث لا تكون الا جزئية وح لا يتعين كون المامور به
واجبا لاحتمال كونه مندوبا فان قولنا بعض المندوب غير مامور به لا ينافي صدق قولنا
كل ما هو مامور به مندوب السادس خبر بريرة وهي انها عتقت تحت عبد فكرهته فقال
لها م راجعيه فقالت اتامرني يا رسول الله فقال لا انما انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه
فقد نفى عليه السلام الامر واثبت الشفاعة الدالة على الندبية وذلك دليل على ان المندوب
غير مامور به فتعين كون المامور به واجبا لما تقدم من بطلان كونه موضوعا لغير طلب
الفعل لانها علمت بانه لو كان ذلك القول امرا لكان واجبا واقرها النبي م عليه فكان
الامر للوجوب وفيه نظر اما الاول فلما عرفت من ان ثبوت الندبية وانتفاء الامر به
لا يدل الا على كون المامور به مندوبا واما الثاني فلانا لا نسلم انها علمت بانه لو كان امرا لكان علم
واجبا مع انه يحتمل ان يكون مرادها من امره الزامها السابع ان العبد اذا لم يفعل ما امر

به يستحسن ذمه العقلاء ويعللونه بمخالفة امر سيده وذلك دليل على حسن ذم تارك
المامور به وهو معنى كون الامر للوجوب الثامن حمل الامر على الوجوب يفيد القطع بعدم مخالفة
امر الشارع وحمله على الندب يقتضي الشك فيه ومتى كان كذلك تعين حمل الامر على الوجوب
اما الاول فلان المامور به ان كان واجبا حمله على الوجوب موجبا للقطع بعدم الاقدام
على مخالفة الامر على التقديرين واما حمله على الندب فلا يحصل له القطع بعدم مخالفة
الامر الا على تقدير كونه مندوبا واما بتقدير كونه واجبا فيتحقق مخالفة الامر واما الثاني
فلقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولانه اذا تعارض طريقان احدهما
امن والاخر مخوف تعين سلوك الامن وذلك من مقتضيات العقول ولان مخالفة الامر
ضررا مظنونا فيجب دفعه وانما يتحقق بحمل الامر على الوجوب كما بيناه وفيه نظر فانه لا يدل
على المطلوب من كون الصيغة موضوعة للوجوب دون الندب لان ما ذكره بعينه وارد
على تقدير كون الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب بل وعلى تقدير كونها موضوعة
للقدر المشترك بينهما او حقيقة للامر في الندب مجازا في الوجوب **قال** وقد استدل الخصم
بما احتجوا باستعماله في الوجوب والندب والاصل عدم الاشتراك والمجاز فيكون حقيقة
في القدر المشترك والجواب المجاز قد يصار اليه للدليل وقد بيناه **اقول** لما فرغ
من ذكر دليل على مطلوبه اشار الى ما احتج به الخصم القائل بان الامر حقيقة في القدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو مطلق الفعل مع جوابه وتقرير الدليل ان يقال الامر يستعمل تارة
في الوجوب وتارة في الندب ومتى كان كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما
اما الاول فلما تقدم من قوله تعالى اقم الصلوة وقوله وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واما الثاني
فلانه لولاه لكان اما حقيقة في كل واحد منها بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر

للاشتراك الثاني — والاول ملزوم للمجاز والثاني للنقل وهما على خلاف الاصل على ما تقدم فتعين المطلوب و
الجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل فانه يجب القول به للدليل الدال عليه وقد بينا
فيه — جملة من الادلة الدالة على كون الامر حقيقة للوجوب بخصوصه وذلك يوجب كونه مجازا
فيما عداه مما استعمل فيه كالندب وكالقدر المشترك بينهما والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز عند التعارض وايضا فالمجاز لازم على تقدير عدم
الاشتراك سواء قلنا انه موضوع للقدر المشترك بينهما او الوجوب وحده اذ على تقدير كونه
للقدر المشترك يكون مستعملا في كل واحد منهما بخصوصه على سبيل المجاز لانه لم يوضع
له اللفظ والاحتياج في دلالة اللفظ عليه الى القرينة ومع يكون احتمال كونه مجازا في
احدهما دون الآخر ارجح من كونه موضوعا للقدر المشترك لكونه ملزوما لكثرة المجاز

قال قدس الله روحه ان الامر الوارد عقيب الحظر للوجوب لوجود المقتضي
وانتفاء ما يصلح للمانعية وهو الانتقال من الحظر لتساوي الاحكام في التضاد وقوله
نعم واذا حللتم فاصطادوا معارض بمثل فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين

اقول القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او الاستئذان
فقال بعضهم انه للوجوب كالامر المبتدأ وهو اختيار المص وقال آخرون انه للاباحة احتج
الاولون بان المقتضي للوجوب متحقق وما يدعى كونه معارضا لا يصلح للمعارضة فتعين
القول بالوجوب اما الاول فلان المقتضي للوجوب هو الامر على ما تقدم وهو متحقق واما
عدم صلاحية ما يدعى معارضته للمعارضة وهو تقدم الحظر المضاد له فلكون الاحكام
كلها متضادة وكما لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة كذا لا يمتنع الانتقال منه الى
الوجوب والعلم بجواز ذلك ضروري وايضا فقول السيد لعبده اخرج من الحبس الى

المكتب

المكتب يفيد الوجوب وامر الحائض والنفساء بالصوم بعد الحظر يفيد الوجوب اتفاقا
وفيه نظر للمنع من تحقق المقتضي فانا لا نسلم ان الامر مطلقا للوجوب بل الامر المبتدأ للوجوب
وتساوي الاحكام في التضاد ممنوع فان الوجوب انما يضاد الحظر باعتبار فليس ضدا له
وان استحال اجتماعه معه وانا نفيد امر العبد للوجوب للقرينة والحائض والنفساء مأموران
بالصوم عند زوال المانع فالوجوب مستفاد من الامر السابق لا من امرهم واحتج الخصم
بان الامر عقيب الحظر لو كان للوجوب لكان قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا تطهرن
فأتوهن من حيث امركم الله مفيدا للوجوب الصيد والوطي والتالي باطل اتفاقا فكذا
المقدم والملازمة بينة واجاب المص ره عنه بان ذلك معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين فانه يفيد الوجوب اتفاقا مع كونه عقيب الحظر وهذا ارجح مما
ذكروه لان تخلف الاثر عن المقتضي لمانع امر معقول جائز غير قادح في كونه مقتضيا و
وجوب الاثر بغير مقتض صريح في بطلان القول ويجاب عما ذكره ايضا بان علم افادة الآيتين
المذكورتين للوجوب مستفاد من القرينة لا من مجرد كونه عقيب الحظر قال قدس سره

الحق ان الامر يدل على طلب الماهية من غير شعور بوحدة ولا تكرار لاستعماله فيهما والاشتراك
والمجاز على خلاف الاصل ولاستلزام كون كل عبادة تابعا لما تقدمها ولقبول التقييد
فيقال افعل مرة او مرتين او دائما من غير تكرار ولا نقض احتجوا بان النهي يقتضي
التكرار فكذا الامر والجواب المنع من الصغرى وبالفرق فان الانتهاء دائما ممكن بخلاف
الفعل احتج السيد المرتضى على الاشتراك بحسن الاستفهام والاستعمال وهما غير
دالين على مطلوبه على ما سيأتي

اقول اختلف الاصوليون في الامر المجرد عن
القرائن فقال ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين انه يقتضي التكرار

المستوعب لجملة العمر مع الامكان وقال آخرون انه لا يقتضي وحدة ولا تكرارا من حيث المفهوم
الا ان ذلك المطلوب وهو تحصيل الماهية لما حصل بالمرة الواحد اكتفى بها وهذا هو مذهب
المحققين كالسيد المرتضى وابو الحسين البصري وفخر الرازي واختاره المص وقال قوم
انه يقتضي المرة الواحدة لفظا وتوقف الباقون اما لادعائهم الاشتراك بين المرة والتكرار
او لعدم العلم بانه حقيقة في الوحدة او التكرار واحتج المص على ما اختاره بوجوه ثلثة
اولها ان الامر قد استعمل في كل واحد من معنيي الوحدة والتكرار شرعا وعرفا ومتى كان
كذلك كان حقيقة في القدر المشترك بينهما اما الاول فظاهر لان الامر بالحج والعمرة مفيد
للوحدة والامر بالصلوة والصيام مفيد للتكرار بدليل ان العقلاء يذمونه لو كرر شراء
اللحم او حفظ الدابة لحظة وارسلها واما الثاني فلانه لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك
بينهما لكان اما حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
والقسمان باطلان للزوم الاشتراك على التقدير الاول والمجاز على التقدير الثاني
وهما خلاف الاصل فتعين المطلوب وهو كونه حقيقة في القدر المشترك ومع لا
يدل بمجرده على وحدة ولا تكرار لان القدر المشترك شائع من كل واحد منهما والعام لا يدل
على الخاص الثاني لو كان مفيدا للتكرار لكان الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمها من
العبادات مع المضادة والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان التكرار
يقتضي استيعاب الاوقات فاتيه لا او توتيه لبعضها بالفعل دون باقيها لا من جهة
اللفظ ولا من جهة المعنى فتخصيصه بوقت دون غيره يكون ترجيحا بلا مرجح وانه محال
الثالث ان الامر يصح تقييده بوحدة تارة وبالتكرار اخرى من غير لزوم تكرار ولا نقض
ومتى كان كذلك لم يكن موضوعا لاحدهما اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقول السيد

لعبده

وقول السيد لعله اشتر اللحم يفيد الوحدة وقوله احفظ الدابة يفيد التكرار ع

لعبده افعل الفعل الفلاني دائما ويصح ان يقول له افعل مرة واحدة وليس في واحد من هذين
القولين تكرار ولا نقض واما الثاني فلانه لو كان موضوعا لاحدهما لكان تقييده بالتكرار
عاريا عن الفائدة لافادة اصل الامر ما افاد التقييد والتقييد بالمرة نقض لافادة اصل
الامر ضدها افادة الغير والتالي باطل بقسميه كما تقدم فكذا المقدم وفي كل واحد من هذه
الثلثة نظر اما الاول فلان المراد لاستعمال اللفظ في كل من الوحدة والتكرار ان كان بخصوص
كل الاشتراك او المجاز لازما قطعا سواء كان اللفظ موضوعا للقدر المشترك بينهما او
لم يكن اما على تقدير عدم وضعه له فلما ذكرتموه واما على تقديره فلان استعماله في كل واحد
منهما بخصوصه ان كان باعتبار وضعه له ايضا ثبت الاشتراك والا كان مجازا لانه موضوع
لجزء وهو ذلك المشترك لا له ولانه يفتقر في افادته اياه الى قرينة وذلك اية المجاز على
تقدير انتفاء الاشتراك اللفظي وان كان اعم من كونه لخصوصه او مما صدق عليه فلا نسلم لزوم
المجاز او الاشتراك على تقدير كونه موضوعا لاحدهما دون الاخر وانما يلزم ذلك ان لو
لم يكن احدهما ملزوما للاخر اما هذا على التقدير فلا والحال هنا كذلك لان الوحدة لازمة
للتكرار واما الثاني فلانه على تقدير صحته انما يدل على عدم اقتضائه التكرار وذلك
غير مستلزم لمطلوبه وهو كونه موضوعا للقدر المشترك لاحتمال وضعه للوحدة واما
الثالث فلا نسلم التناقض والتكرار بغير فائدة على تقدير التقييد بالوحدة او التكرار
لاحتمال ان ارادة التكرار دفع احتمال التجوز عند تقييده بمقتضاه والتجوز عند تقييده
بضده كما في قوله تعالى تلك عشرة كاملة وقول القائل رايت اسدا يرمي سلمنا لكن هذا
انما يلزم على تقدير وضعه لاحدهما خاصة اما اذا كان موضوعا لكل منهما على سبيل الاشتراك
فلا لان المقيد حينئذ يكون معينا لاحد معنيي اللفظ المشترك ومثبتا للارادة واحتج القائلون

بالاخرى

بالتكرار بان الامر والنهي اشتركا في الدلالة على الطلب وان كان المطلوب بالامر الفعل
وبالنهي الترك الا ان ما اقتضاه الطلب مشترك بينهما ولما كان النهي يقتضي التكرار مطلق
كان الامر كذلك والجواب منع الحكم في الاصل وهو اقتضاء النهي التكرار وعبر المص عنه
بالصغرى ولئن سلمناه منعنا الملازمة لتحقق الفرق بين الترك والفعل فان الانتهاء
عن الفعل وهو الترك دائما ممكن والاتيان بالفعل دائما غير ممكن ويمنع ايضا من علية
الوصف اعني الطلب المطلق للحكم واحتج القائلون بالاشتراك بانه يحسن استفهام
الآمر بان يقال له اردت مرة او التكرار كما روي ان سراقة قال للنبي صلعم احجنا هذا
لعامنا او للابد وذلك دليل على اشتراك الامر بينهما اذ لو كان موضوعا لاحدهما
او للقدر المشترك بينهما لتبادر الى فهم السامع فلم يحتج الى الاستفهام وبانه
قد ورد استعمال الامر في كل واحد من الوحدة والتكرار والاصل في الاستعمال الحقيقة
والمص جعل هذا مذهبا للسيد المرتضى هنا وفي النهاية نقل الى انه ذهب الى ان
الامر ليس موضوعا لاحدهما بل للقدر المشترك بينهما كما ذكرناه اولا والجواب انا لا نسلم عن الاول
ان الاستفهام انما يحسن على تقدير الاشتراك اذ قد يحسن الاستفهام عن افراد
المتواطي فان من قال لغيره اعتق عبدي وله عبيد يحسن له ان يقال اي عبيدك بل قد يحسن
الاستفهام لنفي احتمال التجوز كما لو قلت قتلنا اسدا فيقال اتعني الحيوان المفترس
او الرجل الشجاع وعن الثاني ان الاستعمال المشترك منه الحقيقة والمجاز فلا يكون دالا
لاحدهما لعدم دلالة العام على الخاص وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة معارض باصالة
عدم الاشتراك ومع هذا يجب حمله على القدر المشترك وقول المص على ما سيأتي بديهة
ما سنذكره في ان للعموم صيغة تخصه قال قدس الله سره البحث الثالث الامر

المعلق على

المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا مع العلية لحسن واذا دخلت السوق
فاشتر اللحم مع عدم ارادة التكرار وكذا اعطه درهما ان دخل الدار وكان التعلق
اعم منه ينقل على الوحدة والتكرار ولا دلالة للعام على شيء من جزئياته ومع العلية ثبت
العموم لوجوب وجود المعلول عند وجود العلة اقول لما بين ان الامر المطلق
لا يقتضي الوحدة والتكرار شرع في بيان ان الامر المعلق على شرط او صفة كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا يقتضي
تكرارهما بتكرره واعلم ان الناس اختلفوا في ذلك فاطبق القائلون باقتضاء الامر
المطلق التكرار على القول بتكرر الامر بتكرر الشرط او الصفة واما القائلون بعدمه
فاختلفوا في ذلك فذهب جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى الى عدم تكرره بتكررهما
مطلقا وقال الآخرون بتكرره مطلقا وقال الفخر الرازي وجماعة من المتأخرين انه لا
يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث الامر العمل بالقياس
ويقرب من هذا اختيار المص وهو ان الشرط والوصف ان لم يكن علة للحكم لم يتكرر بتكرره
والا تكرر واحتج المص على الجزء الاول من مختاره وهو عدم افادته التكرار على تقدير عدم
العلية بوجهين الاول ان الامر المعلق على الشرط او الصفة لا يفيد التكرار بتكررهما
عرفا فكذا لغة وشرعا اما الاول فلان من قال لعبده ان دخلت السوق فاشتر
اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار لم يجب منه شراء اللحم كلما دخل السوق
او اعطاء المذكور درهما كلما دخل الدار ولو فعل ذلك لذمه العقلاء ولا ثربوه عليه
وذلك دليل على عدم افادته التكرار واما الثاني فلانه لولاه لزم النقل وهو خلاف
الاصل وفيه نظر فان ذلك مستفاد من القرينة ولهذا لم يطرد في غيره من الصور فان

من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله واذا صمت فافطر على مباح فهو منه التكرار الثاني
ان تعلق الحكم على الشرط او الصفة قد يكون في جميع الصور وقد يكون في بعضها
فمطلق التعليق اعم من كل واحد من القسمين والعام لا يدل على شيء من جزئياته بشيء من
الدلالات وفيه نظر فان انتفاء دلالة العام على شيء من جزئياته انما يكون عند تساوي نسبته
اليها اما مع كونه في احدها ارجح فلا ومدعي التكرار يزعم انه موضوع اللفظ فصرف
العام اليه الا يرى ان اللفظ الموضوع لمعنى يطلق تارة ويراد به حقيقته وتارة يراد به مجازه
فاطلاقه مطلقا اعم من كل واحد من القسمين مع وجوب حمله على الحقيقة واما على الجزء الثاني
وهو افادته التكرار على تقدير كون الشرط او الوصف علة للحكم فان العلة يستعقب معلولها
في جميع صور وجودها والا لم تكن علة وهذا حق ان كان المراد بالعلة التامة واما
القائلون بافادته التكرار من جهة القياس دون اللفظ فاحتجوا على الثاني بما تقدم الجزء
وعلى الاول بان ترتب الحكم على الشرط او الوصف مشعر بكون تلك الشرط او الوصف
علة لذلك الحكم واذا كان علة تحقق الحكم حيث تحقق اما الثاني فظاهر واما الاول
فلان من قال ان كان هذا عالما فاقتله ونكل به وان كان جاهلا فاكرمه واحسن اليه
ذمه العقلاء واستقبحوا منه ذلك وكذا اذا قال استخف العلماء واعظم الجهلاء فهذا
الاستقباح اما ان يكون من حيث جعل العلم علة للقتل والتنكيل والاستخفاف و
الجهل للاكرام والاحسان والتعظيم اما ان يكون بسبب كون العلم ينافي الاستخفاف
والجهل ينافي التعظيم والثاني باطل فانه لا امتناع في استخفاف العالم والقتل ولا
استخفاف بسبب ارتداد او زنا او غير ذلك من الامور المبيحة لذلك واستخفاف
الجاهل الاكرام والتعظيم لسخاوته وشجاعته فلا استفاد الاستقباح الا من وصف

امر لان الحكم

امر لان الحكم به يتحقق مع الذهول عن سائر الاوصاف بل ومع فرض عدمها فتعين الاول
وح يتكرر بتكرره ضرورة وجوب المعلول في جميع صور وجود علته وفيه نظر لاحتمال كون
الاستقباح من حيث جعل العلم شرطا للعقوبات المذكورة وجعل الجهل شرطا لضدها
والشرط غير مستلزم للمشروط وجودا **قال** مسئلة البحث الرابع الحق ان الامر لا
يفيد الفور ولا التراخي لاستعماله فيهما والمجاز والاشتراك على خلاف الاصل فيكون
موضوعا للقدر المشترك بينهما ولقبوله التقييد بكل منهما من غير تكرير ولا نقض المقصد نسخة
ولان المراد من الامر ادخال الماهية في الوجود وهو شامل للقيدين كالخبر **اقول**
اختلف الناس هنا فقال الحنفية والحنابلة والذاهبون الى ان مطلق الامر يفيد التكرار
وان الامر يفيد الفور وقال الجبائي وابو الحسين البصري والقاضي ابو بكر وجماعة
من الشافعية والاشعرية انه يفيد التراخي بمعنى جواز تاخير الفعل عن اول اوقات
الامكان لا وجوبه وقال الواقفية بالاشتراك بينهما واتفق المتاخرون على انه يدل
على الطلب المطلق المشترك بين الفور والتراخي ولا دلالة له لاحدهما الا من امر خارج
وهو اختيار المص واختاره الامام الرازي ومتابعوه واحتج القائلون بذلك بوجوه ذكر المص
منها ثلثة الاول ان الامر قد استعمل تارة في الفور واخرى في التراخي كما في الحج عندنا
فانه واجب على الفور والنذر المطلق والكفارات وقضاء الواجبات فانها واجبة على
التراخي بالمعنى المذكور فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما لما عرفت وح
لا يتحقق دلالته على احدهما لعدم دلالة العام على الخاص والثاني انه يصح تقييده
بكل منهما من غير نقض ولا تكرار فانه يحسن ان يقال السيد لعبده افعل الفعل الفلاني
في الحال ويحسن ان يقول له افعل غدا هذا ومتى شئت ومن المعلوم ان كل واحد

من كل واحد من هذين القولين غير مشتمل على نقص ولا تكرار وذلك يوجب كونه موضوعا
للقدر المشترك بينهما كما تقدم الثالث قال اهل اللغة لا فرق بين قولنا افعل وافعل
الا ان الاول خبر والثاني امر وذلك يوجب تساويهما في جميع ما عدا ذلك ولما كان المراد
بمدلول الخبر ادخال المهية في الوجود الشامل لكل من الفور والتراخي كان الامر كذلك
وفي كل واحد من هذه الوجوه نظر اما الاول والثاني فلما تقدم واما الثالث فلان
المراد بالفارق ان كان كل واحد من مهية الامر والخبر مع خواصه لم يلزم مساواته الخبر
في عدم الدلالة على الفور وانما يكون كذلك ان لو لم يكن ذلك من خواص الامر وهو ممنوع اذ
هو المتنازع وان كان لا مع خواصه بل بمجرد مهيته لزم مساوات الخبر الاول في لوازمها
معا فيكون الخبر للوجوب والامر محتمل للصدق والكذب وهو كاذب اتفاقا قال
قدس الله روحه احتجوا بذم ابليس على ترك السجود في الحال وبقوله تعالى سارعوا الى
مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فلان التاخير ان جاز الى غاية معينة غير مبينة او
غير معينة لزم تكليف ما لا يطاق وان جاز لا الى غاية خرج عن كونه واجبا وان كان الى
غاية معينة مبينة وجب معرفة البيان والجواب ان ابليس استحق الذم بتركه لا بعزم الفعل
ولان الامر هنا للفور لقوله تعالى فقعوا له ساجدين والمسارعة الى المغفرة مجاز اذ المراد ما
يقتضيها وليست دالة على الفورية ولولا ذلك لاستفيد الفور من خارج والتاخير يجوز
الى غاية يغلب معها الظن بالفوت عقيب الفعل كما لو قال افعل اي وقت شئت وكقضاء
الواجب والنذر المطلق اقول احتج القائلون باقتضاء الامر الفور بوجوه الاول ان الله
تعالى ذم ابليس على ترك السجود عقيب الامر بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ولولا كون
الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك ما اوجبت علي في الحال الثاني قوله تعالى

وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض والمراد به سبب ذلك و
هو امتثال الامر وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وامتثال الامر من الخيرات فكانت المسارعة
الى المامور به والمسابقة اليه واجبة وذلك عبارة عن الفورية الثالث لو جاز التاخير
لكان اما الى غاية اولا الى غاية والقسمان باطلان فالقول بجواز التاخير باطل اما الاول
فلان تلك الغاية اما ان يكون معينة او غير معينة فان كان الاول وجب كونها عند
حصول ظن المكلف بانه لو لم يكن يشتغل بالفعل المامور به لفاته اذ الاجماع منعقد لامارة ح
على انتفاء غاية معلومة غيرها لكن الظن اذا لم يكن لامارة موجبة له لم يعتد به وجرى
ذلك مجرى الظنون السوداوية وان كانت لامارة فليست الا المرض او علو السن اذ لا قائل
بغيرهما لكن ذلك باطل لان كثيرا من الناس من يموت فجاة من غير كبر ولا مرض وهو يقطع
كونه غير مكلف بالفعل في نفس الامر مع ان ظاهر الامر الوجوب على كل مكلف وان لم تكن
الغاية معينة او كانت معينة غير معلومة لزم تكليف ما لا يطاق لانه يكون مكلفا بتحريم
التاخير عن وقت معين في نفسه غير معلوم له او عن وقت غير معين اصلا وهو غير
معلوم له ايضا ولا شك في كونه غير معلوم له واما الثاني وهو جواز التاخير لا الى
غاية فانه يخرج الواجب عن كونه واجبا اذ ما يجوز تركه دائما لا يكون واجبا على ما تقدم
والجواب عن الاول المنع من كون الذم على مجرد الترك في الحال بل على الترك مقترنا بالجزم على عدم
الامتثال في الثانية واستكباره بدليل قوله تعالى ابى واستكبر والتجبر على ادم
بقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ولان امر ابليس بالسجود كان مقترنا
بما يدل على الفور لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين والفاء
للتعقيب على ما تقدم وعن الثاني ان المراد بالمغفرة ليس حقيقتها لكونها من فعل الله

بل المراد سببها المقتضي لها وليس في الآية ما يدل على انه امتثال الامر على سبيل الفور
وقد حمله بعضهم على التوبة فاذن ليس فيها دلالة على ان الامر يفيد الفور ولو دلت
على وجوب الاتيان بالمامور به على الفور لكان مستفادا من خارج لا من مجرد الامر وليس
ذلك محل النزاع وعن الثاني ان التاخير يجوز الى غاية هي وقت غلبة الظن بالفوت
لو لم يفعل فيه وما ذكرتموه على هذا القسم معارض بما اذا صرح وقال افعل اي وقت شئت
وبما وقع الاتفاق على وجوبه مع جواز تاخيره كقضاء الواجب والنذر المطلق والكفارات
وسائر الواجبات الموسعة فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا **قال** قدس الله
روحه المبحث الخامس الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده
ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم لخرج عن كونه شرطا والا جاز ان يكون كل
شيء شرطا لكل شيء ولان يعلى بن امية سال عن سبب القصر مع الامن واقره النبي م و
لقوله عم والله لازيدن على السبعين عقيب ان لم تستغفر لهم سبعين مرة **اقول**
اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء مقترن بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم
ذلك الشيء ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا يجب وذهب ابو
الحسين البصري الى انه لا يجب وابن سريج وجماعة من الشافعية وابو الحسين الكرخي
الى وجوبه وهو اختيار فخر الدين واتباعه والمص واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الشيء
المقترن بحرف ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدمه
اما الاول فللاتفاق النحاة على تسميته ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما يقترن به
شرط الجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك
لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء بانتفائه

بالاتفاق

بالاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب
الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة عند
انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه
وتاثيره فيه وح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا اذ لو كان
شرطا لزم مع انتفاء التلازم بينهما وجودا وعدما ان لكل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا لكان ح
وفيه نظر فان لفظ الشرط قد استعمل في العلامة وهو في العلة بل في جميع ما يتعلق
به حكم وهو ان حتى ان اكثر المستدلين بهذا الدليل كفخر الرازي واتباعه ادعوا ان
حرف الشرط ما يدل على علية ما اقترن به للحكم المعلق عليه ولان المتبادر الى الفهم انما
هو لزوم المعلق للمعلق عليه وجودا لا عدما ولهذا حكموا بان استثناء نقيض التالي في المتصلة
ينتج لنقيض مقدمها واستثناء نقيض مقدمها غير منتج شيئا وح نقول لو كان الشرط
حقيقة فيما ينتفي الحكم المعلق عليه بانتفائه بخصوصه لزم الاشتراك ان كان حقيقة
في هذه المعاني ايضا او في شيء منها والمجاز ان لم يكن وهما خلاف الاصل فتعين كونه
موضوعا للقدر المشترك بينهما وهو اللازم لما علق عليه في وجوده او عدمه وعلى
هذا يلزم من عدمه ما علق عليه عدمه لاحتمال كونه لازما وجودا لا عدما وقوله لو كان
شرطا لزم مع عدم التلازم بينهما وجودا وعدما ان يجعل كل شيء شرطا لكل شيء ثم فانه لا يلزم لكان ح
من مشاركة غير الشرط له في عدم الملازمة وجودا وعدما مشاركته له في كونه شرطا
اذ المختلفات قد تشترك في اللوازم على ان ما ذكره مستلزم فيه لزوم كون الشيء شرطا
لنفسه ولمنافاته وذلك ظاهر الفساد الثاني ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على
الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حين سال عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا

نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسال
النبي م عن ذلك فقال م تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة الله
وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير
الرسول عليه السلام اياهما على ذلك دليل ظاهر على المدعى واعترض بالمنع من فهمهما
ذلك والتعجب لم يكن من بقا المعلق عند عدم المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي
وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما فهما عقلا الحط عن الايات الواردة في وجوب الصلوة
والاتمام وان حالة الخوف مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام
ثم ان ذلك حجة عليكم لا لكم لانه قد تحقق المشروط وهو القصر مع عدم شرطه وهو
الخوف للاجماع على القصر في السفر مع الامن واجيب عن الاول بالمنع من دلالة
الايات على وجوب الاتمام فانه قد ورد عن عايشة ان كلا من صلوة الحضر والسفر كانت
ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر وفيه نظر لانه ان كانت كذلك لم
يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولو لم يكن فعلها في الرباعية قصرا الا في القول
الصحيح اذ المقصورة اسم لما يجوز الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر
لنفس الاقتصار على ترك الركعتين فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على ما سبق
وجوب الاتمام وعن الثاني انه انما يكون حجة علينا ان لو لم يكن القصر لدليل اقوى
دال لزم من عدم الشرط عدم المشروط اما اذا كان كذلك فلا وفيه نظر لانه يلزم
التعارض بين الدليلين وهو خلاف الاصل الثالث قوله تعالى استغفر لهم او لا
تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الاية فقال م والله

لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه م فهم ان عدم الشرط اعني الاقتصار على
السبعين مقتضي لعدم المشروط اعني عدم الغفران وهو المدعى واجيب بالمنع من صحة
الخبر لانه صلى الله عليه و م لا يستغفر للكفار وفاقا ولانه م اعرف الخلق بمعاني الكلام
وذكر السبعين جرى مبالغة في الياس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع
او لا تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة فلن اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه فهم
ما ذكرتم اذ ليس في كلامه عليه السلام ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ويحتمل
ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحيا منهم ولترغيبهم في الدين او للمصلحة ما
في ذلك وفيه ايضا نظر فلانه م فهم انتفا المشروط لانتفا الشرط اذ لا يجب الغفران
لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم
شرطه وليس هو المدعى ولا ملزومه واعلم ان الوجه الثالث على تقدير صحته انما يدل
على ان الخبر المعلق على الشرط عدم عند عدمه والمهم خصوص دعواه بالامر فلم يكن
هذا الوجه دالا على مطلوبه **قال** قدس الله سره احتجوا بانه لو كان ثابتا لما جاز مقابله
وبقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فانه لا يقتضي اباحة الاكراه
مع عدم ارادة التحصن والجواب ان الشرط هنا احدهما لا بعينه لا ما فرضناه شرطا
والاية انما تقتضي تحريم الاكراه مع ارادة التحصن فينتفي التحريم عند عدم الارادة ولا يلزم
من نفي التحريم الاباحة فان نفي التحريم قد يكون للاباحة وقد يكون لامتناع النهي عنه
عقلا وهو كذلك ههنا فان مع البغا الحاصل مع نفي ارادة التحصن يمتنع الاكراه على
البغا **اقول** هذه اشارة الى حجة الخصم مع الجواب عنها وهي من وجهين احدهما
انه يمكن ان يقوم مقام الشرط شي اخر فلا يلزم من عدم الشرط مطلقا عدم المشروط

بجواز وجود ذلك الشيء القائم مقام الشرط والثاني المعارضة وتقريرها ان يقال
لو كان عدم الشرط موجبا لعدم الحكم المشروط به لزم اباحة اكراه الفتيات على البغا
عند عدم ارادتهن التحصن والتالي باطل اتفاقا والمقدم مثله بيان الملازمة قوله
ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن تحصنا فانه تعالى شرط في تحريم اكراههن على
البغا ارادتهن التحصن واذا كان عدم الشرط موجبا لعدم مشروطه كان عدم ارادتهن
التحصن موجبا لعدم تحريم الاكراه على البغا واذا لم يكن محرما كان مباحا والجواب عن
الاول ان قيام غير الشرط مقامه يوجب كون الشرط احد الامرين لا غير ما فرض شرطا
والقيام مقامه لا بعينه وح لا يتحقق عدم الشرط على تقدير عدم احدهما ووجود
الاخر لان الكل يتحقق بتحقق احد جزئياته وعن الثاني المنع من الملازمة فانه لا يلزم
من انتفا تحريم الفعل اباحة ذلك الفعل اذ قد يكون انتفا الفعل بكون الفعل ممتنعا
وهو هنا كذلك فانه على تقدير عدم ارادتهن التحصن بدل البغا فيمتنع اكراههن
عليه لانه عبارة عن حملهن على البغا كرها وهو غير ممكن بدون كراهتهن له ولئن سلم
ان يمنع الملازمة بين عدم ارادتهن التحصن والبغا لجواز عدم تعلق ارادتهن بشي
منهما كما في حالة الذهول عنهما وايضا تخصيص الدعوى بالامر المعلق لم يرد عليه
النقض بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغا ان اردن لانه نهي معلق على الشرط
وكلامنا في الامر لا في النهي **قال** قدس الله سره البحث السادس الحق ان عدم
الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به مثل زكوا عن الغنم السائمة لانتفا الدلالات
الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان ثبوت المعلق على الوصف
يصدق مع ثبوته عند عدم الوصف ومع عدمه لا يستلزم العام الخاص **اقول**

اختلف في الخطاب الدال على حكم متعلق باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله وفي الغنم
السائمة زكوة هل يدل على نفي ذلك الحكم عندما عدا محل تلك الصفة منه كنفي الزكوة
عن المعلوفة عن الغنم ههنا ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد والاشعري ونفاه
ابو حنيفة وجمهور المعتزلة والقاضي ابو بكر والقفال وابن سريج وهو اختيار فخر
الرازي والمص واحتجوا عليه بانه لو دل على نفي الحكم عما عدا محل الوصف لدل اما
بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلث اما بطلان الاول
والثاني من اقسام التالي فظاهر لان اللفظ الدال على ثبوت الحكم في محل الوصف
ليس موضوعا لنفيه عن غير محل ذلك الوصف والا لكان اللفظ دالا عليه بمنطوقه
لا بمفهومه وليس الكلام فيه ولا المعنى مشتمل على جزء هو انتفا الحكم عن غير محل الوصف
واما الثالث فلان شرط الدلالة الالتزامية اللزوم الذهني بين موضوع اللفظ
والمعنى المدلول عليه بالالتزام وهو مفقود ههنا لان تصور ثبوت الزكوة في السائمة
وانتفائها في المعلوفة ليسا متلازمين في الذهن لتصور كل منهما حال الذهول
عن الاخر ولتجويز العقل شمول وجوب الزكوة لهما وعدمه عنهما كما لو قال زكوا عن
كل الغنم او قال لا زكوة في شي من الغنم ولان ثبوت الحكم في محل الوصف يتحقق تارة
مع ثبوت الحكم في غير محله وتارة مع عدم ثبوته فيه اما الاول فكقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم
خشية املاق وقوله ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فان النهي عن القتل
ثابت مع انتفا خشية الاملاق والجزاء ثابت مع القتل خطا واما الثاني فكالمثال
المذكور وهو قوله في الغنم السائمة زكوة وح يكون ثبوت الحكم في محل الوصف

اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص واذا انتفت الدلالات الثلث انتفت الدلالة اللفظية
مطلقا **قال** قدس الله سره وقول ابي عبيدة في قوله عليه السلام لي الواجد
يحل عقوبته وعرضه انه يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته ولا عرضه مبني على اجتهاده
لا انه نقل عن اهل اللغة وفائدة التخصيص اما الاهتمام بالذكر او لسبق بيانه او لسبق
خطوره في حق غير الله تعالى او لحاجة السامع او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل
له رتبة الاجتهاد او لان بيان المسكوت عنه غير واجب او للتنبيه بالمنصوص او لتحصل
ليحصل على الاصل كما قالوا في الزكوة في السائمة وجعل المنطوق للاشتباه منه
اقول لما ذكر الحجة على مختاره اشار الى ما احتج به الخصم ووجه الانفصال
عنه وقد احتجوا بوجهين الاول ان ابا عبيدة ابن سلام قال بدليل الخطاب حيث قال القائم
بدلالة قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه على ان لي غير الواجد لا يحل
عقوبته ولا عرضه وبدلالة قوله عم مطل الغني ظلم على ان مطل غير الغني ليس ظلما وقوله
حجة لانه من اهل اللغة العارفين بمدلولات الالفاظ والواجد المغني الغني ولي مطله
ومنع اداء الا عرضه مطالبته وعقوبته وحبسه الثاني ان الحكم لو لم يكن مختصا بمحل
الوصف لكان تخصيصه بالذكر دون غيره ترجيحا من غير مرجح والثاني باطل اتفاقا ترجيحا
فكذا المقدم وفي هذا الوجه لم يذكره المص لكن اشار اليه بذكر جوابه والجواب عن
الاول ان ابا عبيدة لم ينقل ذلك عن اهل اللغة وانما قال به بناء على اجتهاده وليس فيما
يقتضيه اجتهادنا حجة على غيره ثم هو معارض بمذهب جماعة من اهل اللغة الذين نفوا
القول بدليل الخطاب كالاخفش وغيره والمص لما خصص دعواه بالامر المعلق على الصفة
كاصله الفخر الرازي لم يرد عليه النقض بما ذكره ابو عبيدة لكونه خبرا وعن الثاني المنع

من الملازمة

من الملازمة فان ههنا امورا ظاهرة صالحة لافادة التخصيص وهي اما شدة الاهتمام
ببيان حكم محل الوصف لعموم حاجة السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون
غيرها او يكونه مسئولا عنه دون غيره او انه بين حكم غير محل الوصف من قبل او لسبق
خطور محل الوصف ببال المتكلم وهذا انما في حق غيره تعالى اما في حقه فلا لاستحالة
التجدد في علمه تعالى او ليستدل السامع به على حكم المسكوت عنه او قد يكون ذكر حكم محل
الوصف دليلا على حكم غيره كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه يدل
على المنع من قتلهم عند عدم خشية الاملاق وهي حالة الغنى بطريق الاولى واخر
بيان حكم غير محل الوصف اما لكونه غير واجب او للتنبيه بنص اخر يختص به لكون دلالته
عليه اقوى من دلالة اللفظ العام الشامل له وللقسم الاخر ولهذا كان الثاني محتملا
للتخصيص دون الاول او ليقاس عنده من يقول بكونه دليلا المجتهد المكلف في استخراج حكم
بان يستنبط من التخصيص على المذكور علية الوصف المشترك بينه وبين المسكوت
عنه فيعطيه مثل حكمه فيحصل ثواب المجتهدين او ليحصل حكم المسكوت عنه على الاصل
وبين حكم غيره لكونه محل الاشتباه كما قال لا زكوة في السائمة فانها لما كانت خفيفة
المؤنة كان احتمال وجوب الزكوة منها ارجح **قال** قدس الله روحه تنبيه ان كان
الوصف علة لزم من نفيه نفي الحكم تحقيقا للعلية ولا يفيد التخصيص في الذكر التخصيص
لا يفيد في الحكم في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقوله تعالى فان خفتم شقاق بينهما
فابعثوا حكما من اهله لان التخصيص ههنا للعادة وايضا تخصيص الحكم بوصف في جنس
لا يدل على نفيه عما زال عنه الوصف في غير ذلك الجنس اجماعا **اقول** هذا فرع
على ما تقدم الاول الوصف المعلق عليه الحكم ان كان علة لذلك الحكم اقتضى عدمه

عدم ذلك الحكم تحقيقا للعلية فان علة الشيء ما يفيد وجوده لوجودها وعدمه لعدمها
ولان الحكم لو كان ثابتا حال عدم ذلك الوصف لكان اما ان لا يستند الى علة
اصلا وهو محال اذ التقدير كونه معلولا لذلك الوصف او يستند الى علة مغايرة لذلك
الوصف فلا يكون ذلك الوصف بخصوصه علة له بل العلة احد الامرين اعني الوصف او العلة
المغايرة له وقد فرض الوصف علة له هف وفيه نظر فان علل الشرع معرفات وعلامات
على الاحكام لا مؤثرات فيها ولا يلزم من عدم علامة الحكم ومعرفه عدمه سلمنا لكن لا نسلم
انتفاء كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم في الجملة على تقدير استناده الى علة مغايرة
فان كون الزنا علة لاباحة الدم لا يرفع كون الردة علة لها وكذلك في العلل العقلية
فان كون الشمس علة لتسخين الماء مثلا لا يرفع كون النار علة له نعم اذا اخذ الحكم شخصا
استحال تعليله بشيئين على سبيل البدل اذا كانت العلة بمعنى المؤثر وهو ظاهر الثاني
القائلون بدليل الخطاب اعترفوا بان التقييد بالوصف انما يفيد نفي الحكم عن غير محله
اذا لم يظهر للتقييد سبب باعث عليه مغاير لذلك النفي اما مع ظهور السبب الباعث
المغاير للنفي فلا كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان الباعث على
ذلك التقييد دفع ما يتوهم من اباحة قتلهم عند عدم خشية الاملاق لو اقتصر
على قوله ولا تقتلوا اولادكم وقوة الدلالة على تحريم قتلهم عند عدم خشية الاملاق
ويمكن ان يكون الباعث على التقييد منع العرب عما كانوا يعتادونه من قتل الاولاد عند
خوف الفقر ومع ظهور هذا الباعث يمتنع ظن كون التقييد لنفي الحكم عن المسكوت عنه
كما في قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله فان الباعث على التخصيص
هو العادة اذ الخلع لا يجري غالبا الا عند الشقاق ومع ظهور هذا الاحتمال يمتنع

حصول الظن

حصول الظن بكون سببه نفي الحكم عما عداه وكما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
من نسائكم اللاتي دخلتم بهن وكذا لو كان التقييد لسؤال سائل كما لو قال في الغنم
السائمة زكوة فقال عليه السلام مجيبا له في سائمة الغنم زكوة ففي هذه الصورة وامثالها
يمتنع حصول الظن بكون التقييد لنفي الحكم عما عدا المقيد الثالث الحكم المعلق على وصف
في جنس هل يقتضي انتفاء ذلك الحكم عن غير محل الوصف في غير ذلك الجنس كما في قوله
عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فانه يقتضي عند القائلين بدليل الخطاب نفي الزكوة
عن معلوفة الغنم وهل يقتضي نفي الزكوة عن معلوفة البقر والابل ام لا قال به بعض فقهاء
الشافعية وانكره المحققون وهو الحق واستدل الفخر الرازي على ذلك بان دليل الخطاب
نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم
دون غيرها احتج الاولون بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة لانه وصف
مناسب للحكم المعلق عليه وذلك موجب لظن عليته له وح يلزم انتفاء وجوب الزكوة في جميع
صور انتفاء السوم لان علة العلة مستلزم لعلم الحكم ظاهرا لاصالة اتحاد العلة و
الجواب ان الوصف المذكور وهو سوم الغنم لا مطلق السوم فيكون ح علة في جنسه
خاصة لاستحالة ثبوت سوم الغنم لغيرها قال قدس الله روحه البحث السابع
الحكم المقيد بالغاية يدل على مخالفة ما بعد الغاية له فان معنى صوموا الى الليل
صوموا صوما آخره الليل فلو وجب بعدها لم يكن آخرا اما مفهوم اللقب فليس بحجة عند
الاكثر والا لزم الكفر من قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله ومفهوم الحصر حجة
مثل صديقي زيد والعالم بكر والا لزم الاخبار بالاخص عن الاعم واذا كان العلة علة
في الحكم كان الزائد عليه علة لاشتماله على العلة ولا يلزم من اتصاف الناقص با

انتفاء الزائد به فان وجوب ركعتي الصبح لا يقتضي وجوب الثلثة واباحة الاربعة
لا تستلزم اباحة الزائد واذا ابيح عدد لزم اباحة الناقص ان وجب دخوله كاباحة الخمسين
عند اباحة جلد المائة وان لم يدخل لم يجب كالحكم بالشاهدين واذا حرم عدد فقد يكون
تحريم الاقل اولى مثل تحريم استعمال نصف الكر النجس فتحريم الاقل منها اولى وقد لا
يكون فان تحريم جلد الزاني اكثر من مائة لا يستلزم تحريم المائة فظهر ان تعليق الحكم
على عدد لا يقتضي نفيه عما عداه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى
في تقييد الحكم بالغاية كقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن
وقوله فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره هل يدل على نفي ذلك الحكم فيما بعد الغاية ام لا ذهب
جماعة من الفقهاء والمتكلمين كالقاضيين وابي الحسين البصري اليه واختاره فخر
الرازي والمص وهو الحق خلافا لاصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء احتج الاولون
بان كلمتي حتى والى لانتهاء الغاية ومع يكون قوله صوموا الى الليل جاريا مجرى قوله
صوموا صوما اخره دخول الليل وذلك يمنع من وجوب الصوم في الليل
اذ لو كان الصوم ثابتا بعد مجيء الليل لم يكن الليل اخرا ونهاية للصوم وقد فرض كذلك
هف احتج المخالف بان تقييد الحكم بالغاية لو دل على نفي الحكم فيما بعد الغاية لدل اما بالمطابقة
او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فبينة
لما عرفت من انحصار الدلالة اللفظية في الاقسام الثلثة المذكورة واما بطلان
الاولين من اقسام التالي فظاهر اذ انتفاء الحكم فيما بعد الغاية ليس موضوع اللفظ
ولا جزءا منه واما بطلان الثالث فلما عرفت من اشتراط الدلالة الالتزامية بلزوم المعنى
الالتزامي لموضوع اللفظ ذهنا وهو مفقود هنا فان تصور وجوب الصيام الى

الليل قد ينفك

الليل قد ينفك عن تصور عدم وجوبه في الليل ولامكان شمول الوجوب لهما فانه لا امتناع
من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق وفاقا والجواب المنع من عدم اللزوم
فانه لا يمكن تصور صوم المقيد بكون اخره الليل منفكا عن تصور عدمه في الليل على
ما تقدم وامكان شمول الوجوب لهما بورود الخطاب بعد الحكم المقيد بالغاية بمثله نعم
لا يدل على عدم اللزوم بل يكون منفيا للعدم اذ انه حقيقة الغاية من لفظها ولو صرح
بان المراد بلفظ الغاية حقيقتها كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله لكونه رفع
حكم شرعي ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض ونقول الحكم المستند الى
الخطاب الاول مغاير للحكم المستند الى الخطاب الثاني وان اشتركا في الوجوب فهو موجود
حال عدم الاول المسئلة الثانية مفهوم اللقب ليس بحجة والمراد بان تعليق الحكم على
الاسم لا يقتضي نفيه عما عداه مثل الصلوة واجبة فانه لا يقتضي نفي الوجوب عن غير
الصلوة وهو اختيار جمهور الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة وخالف
في ذلك ابو بكر الدقاق من الاشاعرة واصحاب احمد بن حنبل لنا لو كان مفهوم اللقب
حجة لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله
والشرطية ظاهرة فان قولنا زيد موجود على ذلك التقدير يقتضي الاخبار بان من عدا
زيد غير موجود ويندرج في ذلك اخبار الله تعالى والاخبار بكونه غير موجود وذلك كفر قطعا
وكذا قوله عيسى رسول الله فانه يقتضي الاخبار بان من عداه ليس رسول الله فيدخل
في ذلك محمد صلى الله عليه وآله والقول بان محمدا صلى الله عليه وآله ليس رسول الله
كفر قطعا وايضا لو كان حجة لم يجز الاخبار بالاعم عن الاخص لكونه كذبا والتالي باطل اتفاقا
احتج المخالف بان تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره امر ظاهر

لا يصلح للتخصيص والاصل عدم غيره فتعين هو لذلك وبان انسانا لو قال لغيره لست
زانيا وليست اختي زانية فهم كل سامع انه عرض بالمخاطب واخته بالزنا ولهذا اوجب علي
احمد عليه الحد بذلك والجواب عن الاول ان المخصص يتعلق غرض المخبر بالاخبار عما اخبر
عنه دون غيره وعن الثاني ان ذلك لا يفهم من مجرد اللفظ بل منه مع اقترانه بالقرائن
الحالية ولهذا كان مختصا بتعيين المخاطب دون غيره عند من يقول به وليس هذا الاختصاص
مستندا الى مجرد اللفظ وهو ظاهر بل اليه منضما الى القرينة المسألة الثالثة اختلفوا
في مفهوم الحصر مثل قول القائل صديقي زيد والعالم بكر هل هو حجة بمعنى انه يكون
دالا على ثبوت صداقة لزيد والعلم لبكر وانتفائهما عن غيرهما ام لا فذهب جماعة
من الفقهاء والغزالي الى كونه حجة وخالف فيه الحنفية والقاضي ابو بكر وجماعة من
المتكلمين واختار المص الاول واحتج عليه بان الصديق والعالم [illegible] الاخبار بالاخص لو لم ينحصر في زيد وعمرو لكانا اعم منهما فيكون الاخبار عن الصديق والعالم
عن الاعم وذلك كذب كما لو قيل الحيوان انسان واللون سواد قيل عليه ان الكذب
انما يلزم لو كان الواحد المضاف والالف واللام للعموم وهو ممنوع بل هما [illegible] للبعض
وح يكون التقدير بعض صديقي وبعض العالم عمرو وذلك صادق ولو سلم كونهما للعموم
فكان معضودا للمتكلم التزاما لكونه كاذبا على تقدير تعدد العلماء والاصدقاء واحتج
المخالف بان هذا التركيب لو كان مفيدا للحصر لكان عكسه كذلك والثاني باطل اتفاقا
فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الموضوع والمحمول في الاصل والعكس متحدان فاذا كانا
متساويين في الاصل كان في العكس كذلك والجواب المنع من الملازمة والفرق بين
الاصل والعكس ظاهر وذلك لان المطلق يجب اجراؤه على حاله في احتمال العموم ما لم يمنع
منه مانع والمانع متحقق في الاصل وهو استلزامه كون المبتدا اعم من الخبر وذلك غير

جائز ومفقود في العكس لجواز كون الخبر اعم من المبتدا فيبقى على حاله المسألة الرابعة
في الحكم المعلق بعدد معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص فقال قوم نعم وزعموا
ان حكم ما عدا ذلك العدد مخالف لحكمه وانكره الاخرون مطلقا بمعنى انه لا يدل على
حكم شيء منهما البتة والمحققون فصلوا فقالوا ان العدد المعين اذا كان علة لعدم حكم
وجب كون الزائد عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص الذي هو علة ذلك
العدم وفي هذا نظر فان المشتمل على العلة لا يكون علة ولو قالوا ملزوما لذلك العدم
لاشتماله على علته كان اولى ومثاله ذلك قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا
فانه دال على عدم حمل ما زاد عليه للخبث لوجود العلة لوجود عدم حمل الخبث وهو الكر
والزائد عليه واذا كان العدد المعين موصوفا بوصف وجودي لم يجب كون ما زاد
عليه موصوفا بذلك الوصف فان اتصاف ركعتي الصبح بالوجوب لا يقتضي اتصاف
ما زاد عليهما به واباحة نكاح الاربع لا يستلزم اباحة ما زاد عليهن هذا حكم العدد
الزائد على ما علق الحكم عليه واما الناقص عنه فلا يخ اما ان يكون ذلك الحكم اباحة او
ايجابا او حظرا فان كان الاول لزم اباحة الناقص كاباحة جلد الزاني مائة فانه يوجب
اباحة جلده خمسين وينبغي ان يراد بالاباحة ههنا ما اذن الشارع في فعله مطلقا
بحيث يكون محتملا للوجوب والا لم يستقم فانه لو قال يجب جلد الزاني في المسجد مائة
وعشرين تغليظا لا يلزم منه كون ما دونه وهو المائة مباحا بمعنى جواز فعله وتركه لان
استيفاء الحق واجب وان كان الثاني لم يلزم كايجاب الحكم بالشاهدين فانه لا يلزم
الحكم بالشهادة الواحد لان الحكم بشهادة الواحد غير داخل بشهادة الشاهدين تحت الحكم
وان كان ايجابا فكذلك فان ايجاب الكل مستلزم لايجاب كل جزء من اجزائه وان كان

خطر فثبوت تحريم العدة قد يكون فيما ينقص عنه اولى وقد لا يكون والاول كما اذا خطر
عليه استعمال نصف الكر مع وقوع النجاسة فيه فتحريم الاقل منه اولى ومثال الثاني تحريم
جلد الثماني زيادة على المائة لا يوجب تحريم المائة وقد ظهر من هذا ان تعليق مطلق الحكم
على عدد لا يستلزم نفيه عما عداه زائدا كان او ناقصا والضابطة في ذلك ما ذكرناه
قال البحث الثامن الامر ان نقل كلام غيره دخل فيه ان تناوله وكذا ان نقل
امر غيره بكلام نفسه والا فلا ويمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل ويريد الفعل
لكنه لا يسمى امرا لان الاستعلاء معتبر ولا يحسن ايضا لان فائدة الامر الاعلام ولا فائدة
في اعلام الرجل ما في قلبه اقول الامر الذي هل يدخل تحت امره بذلك الشيء ام لا فصل
ابو الحسين في ذلك تفصيلا استحسنه الفخر الرازي والمص وهو ان هذا البحث يتضمن
مسائل الاولى انه هل يمكن ان يقول الانسان لنفسه افعل مع انه يريد ذلك الفعل ولا
شك في امكانه الثانية هل يسمى هذا القول امرا ام لا والحق لا لان الاستعلاء معتبر
في الامر وهو انما يتحقق بين اثنين احدهما امر والاخر مأمور ومن لا يعتبر الاستعلاء
يقول الامر طلب الفعل من الغير ولا مغايرة بين الشخص ونفسه فلا امر اذا مطلقا
ح الثالثة هل يحسن ذلك ام لا والحق انه لا يحسن لان فائدة الامر اعلام الغير طلبه
ولا فائدة في اعلام الشخص نفسه ما في قلبه الرابعة اذا خاطب الانسان غيره بالامر
هل يكون داخلا فيه والحق انه اما ان ينقل كلام غيره بكلام نفسه ام بكلام ذلك الغير
١٢ اما الاول فان كان متناولا له دخل والا لم يدخل مثال الاول ان يقول ان فلانا امرنا
بكذا ومثال الثاني ان فلانا امركم بكذا واما الثاني وهو ان ينقل امر غيره بكلام
ذلك الغير كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا لا يدخل الكل فيه فانه خطاب مع

المكلفين

المكلفين فيتناولهم باجمعهم الا من خصه الدليل وفي هذا نظر فان ما ذكره في
الاول يختص بالامر الواحد لنفسه على حدته وليس الكلام فيه بل الكلام فيما اذا صدر من واحد
لجماعة وهو من جملتهم هل يكون منه جامعهم في ذلك الامر ام لا وما ذكره في الثاني
والثالث من كونه لا يسمى امرا ولا يحسن لا يلزم منه عدم تسميته امرا ولا يلزم عدم حسنه
عند انضمامه الى غيره فانه قد يكون كثيرا كقوله عند اجتماعهم عنده ليقم كل اهل الجماعة
او كل من في هذه الدار الى الامر الفلاني ويسمى هذا القول امرا والامثلة المذكورة غير
مطابقة لما نحن فيه فان القائل ان فلانا امرنا بكذا او امركم بكذا ليس امرا بل مخبرا بامر
فلان وكذا قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم كان النبي ص ليس امرا بل ناقلا امر الله تعالى
قال قدس الله روحه البحث التاسع الامران ان تخالفا وتضادا كان الثاني
ناسخا وان تماثلا فان كان هناك عطف تغايرا والا فكذا ان امتنع التزايد عقلا كالقتل
او شرعا كالعتق او عادة كسقي الماء دخل على التأكيد ان كان الثاني معرفا بلام العهد
والا فالاقرب التغاير مثل صل غدا ركعتين صل غدا ركعتين بوجوب الاول بالامر الاول
وفائدة التأسيس اولى من فائدة التأكيد وكذا لو كان الثاني معرفا مع العطف لاحتمال
كون اللام لتعريف الطبيعة كما يحتمل تعريف المعهود مع ان العطف يقتضي التغاير وظاهر
معارض له اقول اختلاف الامر وتضادهما وتماثلهما انما هو باعتبار اختلاف
متعلقهما وتضاده وتماثله واعلم ان الامرين ان تخالفا بان يكون مقتضى احدهما
مخالفا لمقتضى الاخر او تضادا كان الثاني ناسخا للاول سواء كان المتضاده عقلية
كالامر بالتوجه في حال الصلوة الى الكعبة فانه ناسخ للامر بالتوجه في تلك الحال الى
بيت المقدس او سمعية كالامر بالصلوة في وقت معين والامر بالصدقة المفتقر الى الفعل

والاوجبا معا

الكثير منه فان الثاني يكون ناسخا للامر وان لم يتضادا اوجبا معا كالامر بالصلوة والامر
بالصيام ثم ان صح اجتماعهما كالمثال المذكور وجب على المامور فعلهما اما مجتمعين
او متفرقين الا ان يدل دليل منفصل على جمعهما او تفريقهما فيعمل بمقتضى ذلك الدليل
ولا فرق بين ورودهما الثاني بحرف عطف او غيره وان تماثلا فان كان بحرف عطف كقوله
صل غدا ركعتين وصل غدا ركعتين تغايرا لاقتضاء العطف المغايرة وان خلا عن حرف
العطف فاما ان يمتنع فيه التزايد عقلا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا فانه يستحيل تكرر قتل
زيد عقلا او شرعا كقوله اعتق عبدك فلانا فان العتق للشخص الواحد لا يتكرر شرعا — اعتق عبدك فلانا
وان جاز تكرره عقلا فانه لا يمتنع عقلا توقف ارتفاع الرق بتمامه على العتق مرتين او ثلثه
كما في الطلاق او عادة كقوله عليه السلام اسقني لنا اسقني الماء فان العادة تمنع تكرر
سقيه في حالة واحدة كانا عبارة عن شيء واحد فان كان فيما يمكن فيه التزايد فاما
ان يكون معرفا باللام مثل صل غدا ركعتين صل غدا الركعتين فيكون الثاني مؤكدا للاول
لان الظاهر كون اللام للعهد واما ان لا يكون معرفا باللام فقال القاضي عبد الجبار
يفيد الثاني غير ما افاده الاول وهو اختيار المصنف والفخر الرازي ايضا وتوقف ابو الحسين
واحتج المصنف على ما اختاره بوجهين احدهما ان الامر يقتضي الوجوب على ما تقدم فالامر
الثاني ان لم يجب به شيء اصلا لزم تخلف المعلول عن علته وهو محال وان وجب به
الفعل المامور به اولا لزم تحصيل الحاصل لكونه واجبا بالامر الاول فتعين وجوب غيره
وهو المطلوب وفيه نظر فلانه ان اراد باقتضاء الامر الوجوب كونه علة مؤثرة فيه منعنا
ذلك مع انه مخالف لمذهبه ومذهب الاشاعرة والمعتزلة كافة لاتفاقهم على ان الامر
كاشف عن وجوب المامور به فان اراد به دلالته على كون متعلقه واجبا فهو حاصل

هنا على تقدير

آو لا

هنا على تقدير كون المراد به الفعل المامور به اولا والا فلا يتعلق الثاني به صرف الامر
الثاني الى الفعل المامور به اولا يوجب كونه للتاكيد وصرفه الى فعل اخر غيره يوجب
كونه للتاسيس وفائدة التاسيس اولى من فائدة التاكيد لان التاسيس اكثر فائدة فيحمل
كلام الشارع عليه ولان اللفظ ليس موضوعا للتاكيد فاستعماله فيه يكون مجازا وهو
خلاف الاصل فكان الثاني اولى وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم كونه للتاكيد على تقدير
صرفه الى الفعل المامور به اولا وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الامر دالا على طلبه لا حال
ايجابه الامر انما على هذا التقدير فلان الثاني دال على طلب الشارع في زمانه لذلك — الامرح
الفعل المامور به اولا والامر الاول لم يدل على ذلك بل دل على طلب الشارع في زمانه
المغاير لزمان الامر الثاني لذلك الفعل سلمنا لكن هذا الرجحان معارض باصالة براءة
الذمة من الفعل المغاير للمامور به اولا وان كان الثاني معرفا باللام وكان بحرف عطف
مثل صل غدا ركعتين وصل غدا الركعتين فقد توقف ابو الحسين البصري في ذلك
ايضا لكون العطف مقتضيا للمغايرة والتعريف مقتضيا للاتحاد ولا اولوية لاحدهما
قال الفخر الرازي والحق اولوية المغايرة لان اللام لا يكون لتعريف المعهود فقد يكون لتعريف
الماهية وايضا كما يحتمل ان يكون المعهود هو الصلوة المذكورة اولا يحتمل ان يكون غيرها
مما تقدم ومع بقي دلالة العطف على المغايرة سليما عن المعارضة واعترض شيخنا باحتمال
كون الواو للابتداء لا يحتمل كونها عاطفة ولو عطف بغير الواو احتمل التاكيد ايضا
وفيه نظر فان احتمال كون اللام للعهد ارجح لسبق فهمه ولعدم فائدتها على تقدير
كونها لتعريف الماهية مع عدم ارادة العموم ولاصالة براءة الذمة من غيرها واحتمال
كون المعهود صلوة اخرى تقدم ذكرها مرجوح لاصالة عدمها ولان الكلام في الامرين

لا في الاوامر واحتمال كون الواو للابتدا كما قال سيجئ مرجوح ايضا لكونه موضوعا للعطف
دونه ولعدم الفائدة فيه وحمل المعطوف بغير الواو من حروف العطف على التاكيد
لعدم ورود التاكيد بتكرير اللفظ مع دون حرف العطف سلمنا لكن التاكيد يحصل بالتكرير
من دون حرف العطف فيكون ذكره لغوا وهو غير جايز وايضا فان كلامه يشعر بانه اذا
حمل الواو على الاستيناف لا يكون ما بعده موكدا والا لما خص ذلك بغيره من حروف العطف
فاذا كان مدلوله المامور به اولا كان تكريرا محضا عاريا عن الفائدة قال قدس سره
الفصل الثالث في الوجوب وفيه مباحث الاول في الواجب المخير ولا ريب في وقوعه
كخصال الكفارة واختلف في تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل
الواجب واحد لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كل
واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب الجمع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان
واجبا بالاصالة لانه لا استبعاد في ان يقول السيد لعبده اوجبت عليك احد هذين
بحيث لا يحل لك تركهما ولا اوجبهما عليك وايهما شئت فافعل ولا يستلزم ذلك
وجوب الجميع ولا بعضه بدونه ولا ايجاب واحد عند الله تعالى لان الله تعالى يعلم الاشيا
على ما هي عليه والتقدير ان الواجب لم يتعين في احدهما عينا والقائل بايجاب واحد
لا بعينه ان قصد ما قلناه صح والا بطل لان المخير فيه ان كان هو الواجب فقد
وقع فيما فرضه وهو جواز ترك الواجب والا لم يكن مخيرا والتقدير بخلافه اقول
لما فرغ من مباحث الامر اللفظية شرع في مباحثه المعنوية وقد عرفت ان الامر يدل على الوجوب
والكلام فيه اما في ماهيته او اقسامه او احكامه ولما تقدم الكلام في ماهيته في
صدر الباب انحصر الكلام ههنا في الاقسام والاحكام وقدم الاقسام على الاحكام

لكونها عارضة واعلم ان الوجوب يتعلق بالفعل والمباشر والوقت ولم يحسب كل واحد
من هذه الاعتبارات قسمة فباعتبار الاول ينقسم الى المعين والمخير وبالاعتبار الثاني
ينقسم الى فرض العين وفرض الكفاية وبالاعتبار الثالث ينقسم الى الموسع و
المضيق وله قسمة باعتبار توقفه على غيره وعدمه الى مطلق كوجوب الصلوة ومشروط
كوجوب الحج والزكوة والمصنف قدم البحث عما يتعلق بالفعل لتقدمه على الباقين لان
الفاعل من حيث كونه فاعلا اي موصوفا بالفاعلية التي هي نسبة بينه وبين
الفعل متاخر عنه والزمان من حيث كونه ظرفا للفاعلية فيتاخر عنه ولا اشكال
في الواجب المعين وانما الاشكال في الواجب المخير وقد وقع التعبد به اجماعا كما في
خصال الكفارة المخيرة وهي العتق والاطعام والصيام واختلف في تقديره فقال
بعض الاصوليين الواجب الجميع لكنه يسقط بفعل البعض وقال اصحابنا ومحققوا
المعتزلة ان الامر بالاشيا على التخيير يقتضي وجوب كل واحد منها وجوبا على التخيير
بمعنى انه لا يحل للمكلف الاخلال بالجميع ولا يجب عليه الاتيان بالجميع وبايها اتى خرج
عن العهدة وكان اتيانا بالواجب بالاصالة لا بالبدل وهو مخير في تعيين ما شاء
منها وقالت الاشاعرة والفقها الواجب واحد لا بعينه وقال الفخر الرازي لا فرق
بين هذين القولين في المعنى اصلا لان مراد الاشاعرة والفقها بوجوب الواحد
لا بعينه وصرح فيه بوجوب الواحد وعدم وجوب الجميع كما ذكره وادعى انه غير مستبعد
ثم قال ان القائل بايجاب واحد لا بعينه ان قصد ما قلناه صح اي بهذا القول ما
قلناه اي من كون المكلف لا يحل له ترك الجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بايها اتى كان
واجبا بالاصالة فهو حق والا كان باطلا فان الفعل المخير فيه ان كان هو الواجب

فقد وقع هذا القائل فيما فر منه لانه انما فر من القول بوجوب الجميع لكونه ملزوما لترك الواجب
اذ الاجماع واقع على جواز تركه اي خصلة شاء المكلف مع قيامه بغيرها وهذا بعينه لازم
له على تقدير وجوب لا بعينه لانه اذا خير في ذلك الواحد فقد جوز تركه والعدول عنه
الى غيره وان لم يخير لم يكن واجبا على التخيير والمقدر خلافه وقال اخرون الواجب
واحد معين عند الله غير معين عندنا وهذا المذهب ينسبه كل واحد من الاشاعرة
والمعتزلة الى الاخر ويبرا منه واتفق الفريقان على فساده بان الواجب اذا كان واحدا
معينا عند الله ثم استحال ان تخير فيه اذ معنى المخير فيه جواز تركه عند الاتيان ببدله
وكونه معينا عند الله يقتضي المنع من تركه سواء اتى بغيره او لم يات والجمع بينهما محال
قال قدس الله روحه احتج المخالف بان المكلف اذا فعل الجميع فان سقط الفرض به
كان واجبا وان سقط بواحد لا بعينه كان المعين مستندا الى المطلق وهو محال وان
سقط بكل واحد لزم اجتماع العلل على معلول واحد فتعين المعين والجواب ان هذه
معرفات اقول هذه اشارة الى حجة من زعم ان الواجب واحد معين مع الجواب
عنها وتقريرها ان يقال لو لم يكن الواجب فيها واحدا معينا لكان المكلف اذا اكتفى
بالخصال الثلثة دفعة فاما ان يسقط الفرض عنه بالجميع وهو محال والا لكان
جميعها واجبا على الجمع وهو باطل اجماعا واما بواحد منها غير معين فيكون المعين
وهو سقوط الفرض مستندا الى المطلق اي معللا بالمطلق اعني احد الخصال من
غير تعيين وهو محال لان اثر المعين يستدعي علة موجودة في الخارج وكل موجود في
الخارج فهو معين فما لا يكون معينا لا يكون موجودا في الخارج فلا يستند الاثر
المعين اليه واما بكل واحد منها وهو محال ايضا والا لزم اجتماع العلل المتعددة

على المعلول الواحد بالشخص وهو محال ايضا فتعين وجوب واحد معين وهو المطلوب
والجواب باختيار القسم الاخير وهو سقوط الفرض بكل واحد واحد ولا يلزمه فيه اجتماع
العلل الكثيرة على المعلول الواحد بالشخص انما يكون محالا ان لو كانت العلة بمعنى المؤثر
اما اذا كانت بمعنى المعرف فلا استحالة فيه وعلل الشرع معرفات للاحكام لا مؤثرات
فيها ويمكن الجواب باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل
الجمع على تقديره ولكن لا يلزم وانما يلزم ذلك ان لو لم يسقط الفرض فيها الا بالجميع لكن
لا يلزم من سقوط الفرض عنده سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد وهو
الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا
انما هو لاشتماله على ذلك الكلي لا بمجرد خصوصيته قال قدس سره احتج الاخرون
بان محل الوجوب ان كان هو الجميع لا بدلا بدونه وان كان غير معين لزم حلول المعين
في المطلق وهو محال فتعين المعين وليس المخير عند الله فيتعين والجواب ان محل الوجوب
كل واحد المخير كل واحد والخطاب نشا من اختلاف الحيثيات اقول هذه اشارة
الى حجة من زعم ان الواجب فيها واحد معين عند الله لا عندنا مع الجواب عنها وتقريرها ان
يقال الوجوب وصف وجودي معين في نفسه فمحله ان كان جميع الخصال لم يبرا
المكلف بدونه وهو باطل اجماعا وان كان بعضها فاما ان يكون غير معين فيلزم حلول
المعين اعني الوجوب في المطلق اعني ذلك البعض الذي ليس معينا وانه محال لان ما
لا يكون معينا لا يكون موجودا فكيف يكون محلا للموجود فتعين حلوله في احد معين
وليس عندنا اي في علمنا وهو ظاهر فتعين كونه معينا عند الله تعالى وهو المطلوب
والجواب ان محل الوجوب هو كل واحد من الخصال الثلث لا من حيث خصوصيتها بل

عندنا فهو

من حيث انها لها على الامر الكلي الصادق على كل واحد منها وهو كونها احد الخصال
الثلث ح لا يلزم وجوب الجميع على الجمع بل الملزوم لذلك وجوب كل واحد من حيث خصوصيتها
او تعينها فالمخالفة ههنا من علم النقض لاختلاف الحيثيات على ان هذا لا يرد على
الاشاعرة لان الوجوب عندهم لا يكون حالا في الواجب لانه خطاب الله تعالى القائم بذاته
بل متعلقا به ومحل الخطاب الموجود لا يجب كونه موجودا **قال** قدس الله روحه بل
يصح الامر بالشيئين على الترتيب وعلى البدل اما مع تحريم الجمع كاكل المباح والميتة والتزويج
من كفوين او مع اباحته كالوضوء والتيمم وستر العورة بثوبين او مع ندبه كخصال الكفارة
الظهار او خصال الكفارة الحنث **اقول** هذا تفريع على ما تقدم من صحة ايجاب
الاشياء المتعددة لا على الجمع واعلم ان الامر بالشيئين او الاشياء لا على سبيل الجمع
قد يكون على الترتيب بمعنى كون الثاني غير مسقط للفرض ما دام الاول مقدورا وقد
يكون لا على الترتيب بل على البدل بمعنى كون كل واحد منها قائما مقام الاخر في سقوط
الفرض به وايجاب الثواب والخروج عن العهدة وغير ذلك من توابع الوجوب كما تقدم
في خصال الكفارة المخيرة وعلى التقديرين فالجمع بين ذينك الشيئين قد يكون ممتنعا
عقلا لحصول التضاد بينهما كالتوجه الى جهة معينة من الجهات الاربع وغيرها عند
اشتباه القبلة للصلوة وقد لا يكون فاما ان يكون حراما او مباحا او مندوبا فالاقسام
ستة اشار المص اليها وذكر امثلتها الاول تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين
على الترتيب وهو متحقق في كل صورة يكون جواز الثاني فيها مشروطا بعدم الاول
مثل اكل المباح والميتة عند خوف الهلاك فان جواز اكل الميتة مشروط بفقد الماكول
المباح الثاني تحريم الجمع بين الشيئين الواجبين على البدل كتزويج المرأة من كفوين

فان الولي

فان الولي يجب عليه تزويجها من كل منهما بدلا عن الاخر والجمع بينهما محرم الثالث اباحة
الجمع بين ما وجبا على الترتيب كالوضوء والتيمم فان الامر بالتيمم مرتب على عدم الوضوء
والجمع مباح الرابع اباحة الجمع بين ما وجبا على البدل كستر العورة في الصلوة بثوبين
كل منهما ساتر لها تماما معا اما الخامس ندبية الجمع بين ما وجب على الترتيب كالجمع بين
خصال الكفارة المرتبة مثل كفارة الظهار السادس ندبية الجمع بين ما وجبا على البدل
كالجمع بين خصال الكفارة المخيرة مثل كفارة الحنث فان الجمع بين الخصلات الثلث منها
وهو العتق والاطعام والكسوة مستحب **قال** قدس الله روحه البحث الثاني
في الواجب الموسع مساواة الامر الوقت للفعل امر واقع بالاجماع وقصوره يمتنع الا على
ارادة القضا وكون الوقت افضل جائز وواقع لعدم استحالة ايجاب الفعل في زمان
يفضل عنه بحيث لا يخل المامور به بالفعل في ذلك الوقت ويتخير في ايقاعه في كل
جزء منه فان تضيق تعين وموضعه ظهر في الصلوة وما وقته العمر وتخصيص الوجوب بالاول
كما يقوله بعض الاشاعرة او بالاخر كمذهب بعض الحنفية وبالمراعات كمذهب الكرخي تحكم
اقول قد عرفت ان وجوب الفعل باعتبار وقته ينقسم الى مضيق وموسع وذلك
لان الوقت الموظف للفعل الواجب اما ان يكون مساويا او زائدا عليه او ناقصا عنه
والثالث غير جائز الا عند من يجوز التكليف بما لا يطاق ويكون المقصود من التكليف
به القضا كما لو بلغ الصبي وطهرت الحائض وقد بقي من وقت الصلوة مقدار ركعة والاول
متفق على جوازه ويسمى مضيقا واما الثاني وهو المسمى بالموسع فهو محل الخلاف فذهب
جماعة الى امتناعه لادائه الى جواز ترك الواجب والحق انه جائز عقلا وواقع شرعا اما
الاول فللعلم الضروري بعدم استحالة قول السيد لعبده خط هذا الثوب في هذا النهار

اما في اوله او وسطه او اخره واي وقت من هذه الاوقات الثلثة خاطه امتثل امره ولا
نعني بالواجب الموسع الا هذا اذ لا يمكن ان يقال انه في هذه الصورة لم يوجب عليه شيء ولا
انه اوجب عليه الخياطة وجوبا مضيقا وكل ذلك ظاهر فتعين صحة الايجاب الموسع ولامكان
اشتراك اجزاء الوقت في المصلحة المقتضية لايجاب الفعل فيه واما الثاني فلقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ومن المعلوم ان ما بين الدلوك والغسق يفضل
عن الصلوة الواجبة فيه اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت اتفاقا وكذلك
الواجبات ولوقوع الاجماع على ان المؤدي للفعل المامور به على الوجه المذكور في اي جزء
كان من اجزاء الوقت يكون مؤديا للفرض وذلك موذن بان ايقاع الفعل في اي جزء كان من اجزاء
الوقت مساو لايقاعه في غيره من تلك الاجزاء في تحصيل مصلحة الواجب وذلك مستلزم
لوجوبه فيه فيكون ايقاع الفعل اذ لو كان الفعل في بعض اجزاء الوقت غير محصل لمصلحة الواجب
لكان اما مفوتا لها فيكون مرا لها او لا فيجب ايقاع الفعل مرة اخرى في جزء اخر غيره تحصيلا
لتلك المصلحة وهما خلاف الاجماع واما النافون منه فمنهم من زعم ان وجوب العبادة
مختص باول الوقت وبعده يصير قضاء وهو مذهب جماعة من الاشاعرة ومنهم من خص بالجزء
وزعم ان الاتي به في اوله يكون معجلا واجرى ذلك مجرى اداء الزكوة قبل وقتها وهو مذهب
من الحنفية ومنهم من قال بان الفعل المؤدى في اول الوقت لا يعلم كونه واجبا او مندوبا
بل يراعى فيه اخر الوقت فان ادركه الفاعل وهو على صفات المكلفين كان ما اتى به واجبا
والا كان نفلا وهو منقول عن ابي الحسن الكرخي وهذه المذاهب الثلثة لا دليل على شيء منها
فالقول به تحكم اذ الوجوب انما يستفاد من الخطاب المذكور ونسبته الى اجزاء الوقت على السوية
لا يرجح شيء منها على غيره اذ لو اختص بعض اجزاء الوقت به لالتزم الامر على ايقاع الفعل فيه دون

البدل

الباقي لكان خروجا عن هذه المسئلة **قال** قدس الله روحه ولا حاجة الى العزم لانه
هو بدل كما ذهب اليه السيد المرتضى رحمه الله والجبائيان لانه لا يساوي الصلوة في جميع
الامور المعتبرة ولم يسقط التكليف به والا لم يكن بدلا ولانه ان وجب في الوسط لزم مخالفة البدل
للمبدل والا لزم سقوطه في الاول ولان الامر دل على الصلوة خاصة فايجاب البدل بغير دليل
تكليف بالا يطاق **اقول** ذهب السيد المرتضى والجبائيان مع اعترافهم بالوجوب
الموسع الى ان الصلوة المامور بها على الوجه المذكور لا يجوز تركها في اول الوقت الا
بايجاب بدل لها وهو العزم على الاتيان بها فيما بعده من اجزاء الوقت الباقية فانه لولا انه
لو جاز تركها في اول الوقت لا الى بدل لم ينفصل عن المندوب اذ المندوب ما يجوز تركه
لا الى بدل مع حصول الثواب بفعله فالصلوة في اول الوقت على تقدير عدم ايجاب البدل
بهذه المثابة واذا اوجب البدل كان هو العزم للاجماع على كونه هو البدل
على تقدير وجوبه وذهب ابو الحسين البصري وفخر الرازي واكثر المحققين الى جواز
الترك من غير بدل واختاره المص وهو الحق وانفصال ايقاع الصلوة في اول الوقت
عن المندوب بكونه امتثالا للامر الجازم اذ الامر بايقاع الصلوة في الوقت مطلقا وايقاعها
في اوله ووسطه واخره جزئيات له يشتمل كل واحد منها عليه وتشارك المندوب في جواز
الترك وحصول الثواب لا يقدح في وجوبه مع انفصاله عنه لما ذكرناه واستدل المص على
امتناع كون العزم بدلا بوجوه الاول ان العزم لو كان بدلا عن الصلوة في اول وقتها
لكان اما مساويا لها في جميع الامور المقصودة منها فيسقط فرض الصلوة به لان الامر
اقتضى فعل الصلوة مرة واحدة والعزم الذي هو البدل قام مقامها في المقصود منها ولا
اذا اتى بالصلوة نفسها اذ لا فرق بين الاتيان بالشيء وبين الاتيان ببدله المساوي

لزم في المقصود منه وانما غيره منها ولهما في المقصود منها فيستحيل جعله بدلا عنها فان بدل
الشيء انما يقوم مقامه فيسد مسده في جميع الامور المطلوبة منه الثاني ان العزم لو كان
بدلا عن الصلوة لكان اذا عزم في اول الوقت على الصلوة في ثانيه ثم حضر الوقت الثاني
اما ان يسوغ له تاخير الصلوة الى وقت الثالث ولا والثاني باطل اجماعا والاول اما
ان يكون الى بدل اولا الى بدل والاول باطل لاستلزامه تعدد الابدال مع اتحاد المبدل وهو
محال لان وجوب البدل على حد وجوب المبدل والثاني هو المطلوب لانه اذا جاز ترك ايقاع
الصلوة في الوقت الثاني لا الى بدل جاز تركها في الاول لا الى بدل لاتفاق تساوي
الوقتين في ذلك الثالث ان دليل وجوب العزم بدلا منتف فيكون مدلوله منتفيا اما الاول
فلانه لو لم يوجد من الادلة سوى الامر بالصلوة في ذلك الوقت اذ الكلام على تقديره وهو
غير دال على وجوب العزم بدلا عن الصلوة باحد اقسام الدلالة قطعا ولا ظهورا واما الثاني
فلانه لولاه لزم تكليف ما لا يطاق قال قدس الله روحه احتج المخالف بان الصلوة
يجوز تركها في اول الوقت فلا يكون واجبة واجاب المرتضى بان الفاصل بينهما وجوب
العزم والحق ان وجوب العزم من احكام الايمان وان مرجع هذا الواجب المخير وكلا يسقط الى الواجب
الوجوب عن كل واحد بجواز تركه الى الاخر كذا اول الوقت ووسطه واخره اقول
هذا اشارة الى حجة اصحاب ابو حنيفة الذاهبين الى اختصاص الوجوب باخر الوقت دون
اوله ووسطه وان الصلوة فيهما نفل وتقريرها ان الصلوة يجوز تركها فيهما اجماعا
فلا تكون واجبة في شيء منهما اذ الواجب لا يجوز تركه وما يجوز تركه لا يكون واجبا ثم
ان ايقاع الصلوة فيهما موجب للثواب فيكون نفلا اذ لا معنى للنفل الا ما يجوز تركه
مع حصول الثواب على فعله اجاب المرتضى بان الفاصل بينهما اي بين الواجب الموسع

في اول الوقت

في اول الوقت ووسطه وبين النفل وجوب العزم على الاتيان به بعد الترك في الواجب الموسع
وعدم وجوبه في النفل فان عنى السيد المرتضى ان وجوب العزم انما يثبت لكونه بدلا عن الصلوة
في اول الوقت او وسطه فهو باطل لما تقدم من امتناعه وان عنى انه يثبت لكونه من احكام الايمان
من حيث ان العزم على ترك الصلوة حرام لكونه عزما على الحرام فان ترك الصلوة حرام فيكون العزم
على الفعل واجبا لعدم انفكاك المكلف عن هذين العزمين الا حال الغفلة وهو حينئذ غير
مكلف فهو حق على تقدير تسليم هذه المقدمات والفرق الاخر بين المندوب والواجب الموسع
في اول الوقت لجواز ترك المندوب مطلقا والواجب الموسع بشرط الفعل به في الوقت الموسع
وفيه نظر فان جواز الترك في اول الوقت متحقق فكيف يعقل اشتراطه بالفعل المتاخر عنه والتحقيق
رجوع هذا الواجب الى الواجب المخير فكان الشارع امر المكلف بايقاع الفعل في اول الوقت او
وسطه او اخره وجعل تخصيص احدها بايقاع الفعل فيه موكولا الى اختياره كما كان الخيار
في خصال الكفارة المخيرة وكما ان العدول من خصلة الى اخرى لا يوجب رفع الوجوب عنها
وكونها نافلة فكذا هنا وبعبارة اخرى انه لو كان نفلا في اول الوقت ووسطه لجاز ايقاعه
فيهما بنية النفل وهو باطل اتفاقا واعلم ان الاقسام الثلثة للواجب باعتبار المكلف والفعل
والوقت ينقسم اليها المندوب ايضا قال قدس سره البحث الثالث في الواجب على الكفاية
وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين وهو واقع كالجهاد وهو واجب
على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاق الجميع الذم والعقاب لو تركوه ولا استبعاد في
اسقاط الواجب بفعل الغير اذ التكليف هنا موقوف على الظن فان ظنت طائفة قيام غيرها
به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع
وجب على كل طائفة اقول لعلم ان غرض الشارع فيه يتعلق بتحصيل الفعل من كل واحد من

من المكلفين بعينه ويسمى وجوبا عينيا على الاعيان كالصلوة والصيام والحج وقد يتعلق بتحصيله مطلقا الامر من غير نظر الى مباشر معين ويسمى وجوبا على الكفاية فمتى حصل ذلك من بعض المسلمين سقط عن الباقين لحصول مقصود الشارع وهو واجب على جميع المكلفين المخاطبين به بدليل توجه الذم اليهم ولحوق العقاب لهم عند اتفاقهم على تركه ومنعه قوم متمسكين بان تاركه لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على ذلك التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد واجيب عن الاول بالمنع من كبراه ان اريد بالواجب اي واجب كان وان كان اريد به الواجب على الاعيان كان اللازم من المجموع ان الواجب على الكفاية ليس واجبا على الاعيان وليس ذلك مدعى الخصم ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب على الاعيان سلب مطلق الوجوب وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجر فيه وقد وقع مثله في قضاء المتبرع دين الموسر المطالب به قال الفخر الرازي والتكليف فيه موقوف على حصول الظن الغالب فان غلب على ظن جماعة ان غيرها يقوم بذلك سقط عنها فان غلب على ظنهم ان غيرها لا يقوم به وجب عليهم وان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم لا يقوم به وجب على الجميع اي وجوبا على الاعيان فان غلب على ظن كل طائفة ان غيرهم يقوم به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوائف وان كان يلزم ان لا يقوم به احد لان تحصيل العلم بان غيره هل يفعل هذا الفعل ام لا غير ممكن انما الممكن تحصيل الظن وفي هذا الكلام نظر فان التكليف به لو كان موقوفا على حصول الظن لسقط عند حصول الشك في قيام الغير بعد وهو باطل اتفاقا وسقوط الفعل عن المكلف بحصول ظنه الغالب بان غيره يقوم به ع والاحالة ان يفعل بنية الفرض ولان المسقط انما هو قيام الغير بالفعل فيمتنع حصول السقوط الذي هو معلول قبله وحصول الظن بان الغير يقوم بالفعل انما هو يكون

وهو واقع كالجهاد الذي قصد به حراسة المسلمين واذلال الكفار صح

قبل قيامه بالفعل فظهر ان حصول الظن الغالب بان الغير قائم به فيمكن ان يقال فيه انه لا يسقط الفعل عن الظان ايضا لان تكليفه بالفعل معلوم والسقوط مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون والمحوج لحصول الظن الغالب بقيام الغير به بشرط استناد ذلك الظن الى ما جعله الشارع حجة كشهادة العدلين دون غيرهما كالظن المستند الى خبر الفاسق او الكافر واعلم انه لو قدم هذا البحث على البحث الذي قبله كان اولى لان الكلام ههنا في احد الاقسام اللاحقة للامر باعتبار المامور به بالفعل وهو ضروري في الامر وما قبله قسم من الاقسام اللاحقة للامر باعتبار تعيين وقت لفعل المامور به وهو غير ضروري في الامر قال قدس الله سره البحث الرابع ما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا واجب وخص المرتضى ع بالسبب لنا لو لم يجب لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه على تقدير ترك الشرط ان وجب الفعل لزم الاول والا الثاني احتج السيد بان المسبب عند وجود السبب واجب لا عند وجوبها الشرط واذا جاز الترك عند حصول الشرط جاز التكليف بخلاف المسبب الممتنع على عند وجود السبب فانه يكون واجبا فلا يقع التكليف به والجواب انه خارج عن محل النزاع اقول لما فرغ من البحث عن اقسام الوجوب شرع في البحث عن احكامه اللازمة تحققا وارتفاعا وقدم الاول على الثاني لتقدم التحقق على الارتفاع وبدا باللازم الوجودي وهو الوجوب على اللازم العدمي وهو التحريم وجعل بازاء كل واحد من هذه الاقسام بحثا الاول في ان وجوب الشيء مطلقا مستلزم لوجوب ما يتوقف عليه واعلم ان الواجب على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطا بامر زائد على المامور المعتبر في التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون

والمسقط الجز سقوط

كذلك وهو الواجب المطلق كالصلوة الواجب في حالتي الطهارة والحدث لان وقوعها
مشروطا بالطهارة والاول لا نزاع في عدم وجوب ما يتوقف عليه ذلك الواجب والخلاف
في الثاني فذهب اكثر المعتزلة والاشاعرة الى وجوب ما يتوقف عليه الواجب المطلق سواء
كان شرطا او سببا اذا كان مقدورا للمكلف وفصل السيد المرتضى والواقفية فقالوا
ان كان ما يتوقف عليه الواجب سببا لوجوده كان واجبا وان كان شرطا لم يكن واجبا
والحق الاول وهو اختيار المص واحتج عليه بانه لو لم يكن واجبا لزم احد الامرين وهو اما
تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والثاني بقسميه باطل فالمقدم مثله
بيان الشرطية ان ما يتوقف عليه ذلك الواجب المطلق ان لم يكن واجبا جاز تركه وح
اما ان يبقى ذلك الواجب واجبا فيلزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حين عدم ما يتوقف
عليه ممتنعا والممتنع لا يكون مقدورا او لا يبقى واجبا فيخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا
مطلقا واما بطلان كل واحد من قسمي التالي فظاهر وفيه نظر فان الممتنع انما هو ايجاب
الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه وليس الاول
لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا ما ذكره بعينه
وارد على تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان ايجابه شرعا لا يستلزم وجوده
بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك الواجب لزم التكليف
بما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق
ان وجوب الفعل انما يتحقق حال عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال
بل في الحال الذي بعده اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزمه التكليف بما لا يطاق
ويشكل هذا على قول الاشاعرة الذاهبين الى ان التكليف بالفعل عند مباشرته لا

قبلها

لا قبلها احتج السيد المرتضى على ما ذهب اليه اما على الجزء الاول من مدعاه وهو استلزام
ايجاب الشيء ايجاب سببه فبانه عند حصول السبب يجب المسبب ويمتنع ان يوجب المسبب عند
انتفاق وجود السبب لانه غير مقدور لوجوبه بسببه واما على الثاني وهو عدم استلزام ايجاب الشيء
ايجاب شرطه فلان تحقق الشرط لا يوجب تحقق المشروط كالطهارة للصلوة بل يمكن ان يقع و
انه لا يقع فجاز التكليف بايقاع المشروط عند انتفاق وجود الشرط لبقاء القدرة عليه والجواب
ان هذا التفصيل حق الا انه خارج عن محل النزاع لانه اذا كلف بايقاع المشروط عند وجود
شرطه كان التكليف به مشروطا بوجود ذلك الشرط لا مطلقا وليس الكلام فيه بل في وجوب
الشيء مطلقا ثم نقول الدليل على ما ذكرناه ان السيد اذا قال لعبده اسقني الماء وهو على
مسافة فان استلزم ايجاب سقيه الماء ايجاب قطعه المسافة التي هي شرط له فهو المطلوب
وان لم يستلزم جاز له ترك قطع المسافة فعلى ذلك التقدير ان بقي ايجاب السقي في تلك الحال
لزم تكليف ما لا يطاق وان لم يبق الايجاب لم يكن عاصيا بالعرف يكذبه **قال** وقد يثبته
ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين واشتباه نكاح المشتبهة
بالاجنبية لو لم يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود فيما له صلاحية
التاثير في الطلاق والزائد على الاقل ليس بواجب كما في الطمأنينة لجواز تركه وصوم اول جزء
من الليل واجب بالتبعية لا بالاصالة وبطلان الصلوة في الدار المغصوبة لان الامر بالصلوة
المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص احتج المخالف بان المامور به الصلوة
مطلقا والمنهي عنه الغصب فيتغاير المتعلق كما في الصلوة في الاماكن المكروهة والجواب النهي
عن الاماكن المكروهة نهي عن وصف منفك عن الصلوة كمعاطن الابل في المطعن والتعرض
للسيل في الوادي ومنع المارة في الجادة وشبهها **اقول** هذه فروع على المسألة

المقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم ذلك الشيء الا به واعلم ان مقدمة
الواجب ينقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها
العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه يمتنع عقلا ايقاع افعال
الحج في مواضعها من دون قطع المسافة التي بين مكان المكلف وبينها وقد يكون شرعيا كتوقف
العتق على الملك المستفاد من قوله لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة
والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها جهة متغايرة لها على
الاتيان بصلوتين الى كل واحدة منهما صلوة فان المكلف لا يعلم انه صلى الى القبلة الا اذا اتى
بهما وكذا الصلوة في كل واحد من الثوبين النجس والطاهر المشتبه به لفاقد غيرهما فانه لما
كان مكلفا بالصلوة في الثوب الطاهر مع التمكن منه وكان علمه بالقيام بذلك انما يتحقق عند
فعل الصلوة الواحدة في كل منهما مرة كانتا واجبتين وكذا في جانب الترك فانه قد يجب عليه
اجتناب شيء ولا يمكنه العلم به الا باجتناب ما هو مشتبه به كما لو اشتبهت اجنبية باخته فانه يحرم
عليه نكاحهما ما دام الاشتباه باقيا لان اجتناب نكاح الاخت واجب ولا يتحقق العلم
به الا باجتناب نكاحهما معا فكان واجبا ولو طلق واحدة من زوجاته من غير تعيين فقد
اختلف الفقهاء فيه فمنهم من قال بوقوعه ومنهم من منع منه فان قلنا به احتمل تحريم الجميع لان اجتناب
من وقع طلاقها منهن واجب ولا يتم العلم بذلك الا باجتناب الجميع فكان واجبا ايضا فكل
واحدة منهن يحتمل ان يكون هي المطلقة فيحرم نكاحها تغليبا لجانب الحرمة ويحتمل الحكم ببقاء الاباحة
لان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم غير معين فقبل التعيين لا
يكون الطلاق موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند اقترانها بالتعيين
والفرق بين هذا الفرع والفروع الثلثة المتقدمة على ان الواجب هناك في كل فرع شيء معين

مميز عن

مميز عن الآخر في نفس الامر وحصول الوجوب لاشتباهه وعدم امتيازه عنه عندنا واما ههنا
فليس كذلك فان الذي يجب اجتنابها فيه واحدة مبهمة غير معينة لا في نفس الامر ولا عند
المكلف ووجوب الاجتناب لكونها مبهمة ونسبة الى الجميع من غير ترجيح لواحدة منهن
على غيرها واما الزايد على الاقل مما يكفي في امتثال الامر وهو ما لا يتقدر بقدر وذلك كالطمأنينة
في الركوع ومسح بعض الراس فقد اختلفوا في وجوبه فقال قوم به لانه لا امتياز لبعض الاجزاء
منه عن البعض فالكل امتثال الامر فكان واجبا ومنعه آخرون لان ذلك الزايد يجوز تركه و
الاقتصار على ما دونه مع عدم وجوبه فلا يكون واجبا وفيه نظر فانه لا يلزم من جواز تركه والاقتصار
على ما دونه عدم وجوبه مطلقا فان الخصال الواجبة على التخيير بهذه المثابة نعم يلزم من
عدم وجوبه على التعيين لكن عدم الخاص وهو الواجب المعين لا يستلزم عدم العام وهو مطلق
الوجوب ولا امتناع في التخيير بين الشيء وجزئه وقد وقع التعبد بذلك كما في الصلوة الرباعية
في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر وكما في قراءة سورة وبعضها بعد الحمد في بعض الصلوة
هذا ان امكن الاتيان بالاقل من دون الزايد فاذا لم يكن كان الزايد واجبا لانه مما لا يتم الواجب
الا به واما صيام جزء من الليل وغسل جزء من الراس فانهما انما يجبان لوجوب صوم النهار وغسل
الوجه لما بينهما من التقارن وتوقف العلم بصوم النهار بتمامه وغسل الوجه باجمعه عليهما
فهما مما لا يتم الواجب الا به واما الصلوة في الدار المغصوبة فهي باطلة ولا يسقط بها الفرض عند
اصحابنا وهو مذهب الجبائي واحمد بن حنبل وهو مروي عن مالك ووافق على ذلك القاضي
ابو بكر من الاشاعرة وفخر الدين الرازي الا في سقوط الفرض بها فانهما قالا لا يمتنع بطلانها لان الصلوة
ماهية مركبة من امور احدها الحركات والسكنات وهما ماهيتان مشتركتان في معنى واحد وهو
شغل الحيز اذ الحركة عبارة عن شغل الحيز بعد شغل حيز آخر قبله والسكون عبارة عن شغل

حيز واحد اكثر من زمان فاذن شغل الحيز جزء من ماهية الصلوة في الدار المغصوبة وهو منهي
عنه فلو كانت الصلوة في الدار المغصوبة مامورا بها لكان ذلك الشغل مامورا به لان الامر
بالشيء ملزوم للامر بما لا يتم الواجب الا به على ما تقدم فيكون الشيء الواحد مامورا به ومنهيا عنه ذلك الشيء م
في حالة واحدة وانه محال وفيه نظر فان هذا الدليل انما يدل على كون الصلوة في الدار المغصوبة
غير مامور بها ولا يلزم من ذلك كونها باطلة ولا كونها غير مجزية وانما يلزم ذلك ان لو كانت
لم تشتمل على الصلوة المامور بها اما على هذا التقدير وهو الواقع فلا وبيانه ان المامور به
هو الصلوة مطلقا وهي جزء من الصلوة في الدار المغصوبة ووجود الكل بوجود ملزوم
لوجود الجزء فان حصول الصلوة في الدار المغصوبة مستلزم لحصول الصلوة المامور بها
اعني مطلق الصلوة وايضا فلا نسلم ان شغل الحيز جزء منه فيكون الشغل مامورا به ومنهيا
عنه في حال واحدة وهو ما ادعيتم استحالته والجواب بينا ان الصلوة في الدار المغصوبة
منهي عنها لكونها مضادة للخروج المامور به والامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده على ما ياتي
والنهي في العبادات يدل على الفساد احتج المخالف بان الصلوة في الدار المغصوبة لها اعتباران
تغاير كل منهما الاخر ويصح انفكاك كل عنه وهما كونها صلوة مطلقا وكونها تصرفا في المغصوب
واذا تعددت بالاعتبارين جاز ورود النهي عنها باحد تلك الاعتبارين والامر بها بالاعتبار
الاخر كما في الصلوة في الامكنة المكروهة كالحمامات ومعاطن الابل وجواد الطرق وجوف الوادي
فانها واجبة باعتبار كونها صلوة ومكروهة باعتبار ايقاعها في الامكنة المذكورة وكما اذا
قال السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فدخل وخاطه فانه يستحق المدح على
الخياطة والذم على الدخول والجواب اما الكلام في الصلوة المتشخصة في الدار المغصوبة و
تحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر وقد عرفت ان الامر بالشيء امر بلوازمه فلو كانت

هذه الصلوة

هذه الصلوة مامورا بها مع كونه منهيا عنه هذا خلف وليس كذلك الصلوة في الامكنة
المكروهة فان النهي هناك انما هو عن امور مفارقة للصلوة غير لازمة لها كنفار البعير
عند الصلوة في المعطن والتعرض للسيل عند الصلوة في جوف الوادي ومنع المارة عند
الصلوة في جادة الطريق والتعرض لرشاش الحمام عند الصلوة فيه فكان الشارع لا ينفر
البعير بالصلوة في المعطن ولا تمنع المارة بصلوتك في الجادة وكذا باقيها وهذه
الامور غير لازمة للصلوة بخلاف الغصب عند الصلوة في الدار المغصوبة على ان بعض
الناس ذهب الى بطلان الصلوة في الامكنة المكروهة وكذا المثال المذكور غير مطابق
فان دخول الدار ليس جزءا من الخياطة بخلاف الحركات والسكنات في الدار المغصوبة
فانها اجزاء الصلوة فيها وفيه نظر فان سبب الكراهية ان كان لازما للصلوة في الامكنة
ساوى الغصب بالنسبة الى الصلوة في الدار المغصوبة وان كان مفارقا لم يكن ثم الكراهية
لازمة للصلوة في تلك المواضع وهو باطل اتفاقا لانا ننقل الكلام الى الصلوة حال حصول
سبب الكراهية فانه قد اجتمع فيها وصفا الواجب والكراهية في حالة واحدة وهما
متضادان على انا نمنع من كون ما ذكرتم سببا للكراهية **قال** دام ظله البحث
الخامس الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام لانه للوجوب ولا يتحقق الا بالمنع من الترك
واما الضد الوجودي فلا لانه بالعرض مما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا ولهذا وقول الكعبي بوجوب
المباح بعيد وكونه يترك به الحرام ليس خاصا به وقول بعض الفقهاء بوجوب الصوم على الحائض
والمريض والمسافر خطأ فان جواز الترك ينافي الوجوب وايجاب القضاء لوجود سبب الوجوب
اقول قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى في ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده
العام والمراد بالضد العام تركه ذلك الشيء الذي يشتمل على كل واحد من الاضداد الوجودية عليه م

اعني الافعال المنافية لذلك الشيء كالقيام مثلا فانه يضاد تركه بالذات وما اشتمل على ذلك
الترك من الاوضاع كالاضطجاع والاستلقاء والجلوس بالعرض واعلم ان الناس قد اختلفوا
في ذلك فمنع منه جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وصار اليه محققوا الفريقين من
المتاخرين وهو اختيار المص واحتج عليه بان الامر بالشيء دال على وجوبه ووجوبه مركب من امرين
من الاذن في فعله والمنع من تركه والدال على المركب دال على كل جزء من اجزائه بالتضمن فاذن
الامر بالشيء دال على المنع من تركه بالتضمن ولا نعني باستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الا هذا
القدر وايضا تحصيل الواجب اعني المامور به لما لم يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب ولا نعني بالنهي عن الضد الا وجوب تركه حجة المخالف من وجهين الاول ما احتج به
الاشاعرة وهو ان التكليف بالمحال جائز فيجوز ان يامر الشارع بالشيء وضده معا وح لا يكون
الضد منهيا عنه فبطل الاستلزام الثاني ما احتج به السيد المرتضى وبعض متاخري الاشاعرة
وهو ان الامر بالشيء قد يكون غافلا عن ضده وح لا يتحقق نهيه عنه لاستدعاء النهي عن الشيء
كونه متصورا للناهي والجواب عن الاول المنع من جواز التكليف بالمحال ومن بطلان الاستلزام على
تقديره وما ذكروه من جواز الامر بالشيء وضده معا لا يدل على انتفاء الاستلزام المدعى نعم
يدل على كون كل من الشيئين وضده مامورا به مطابقة منهيا عنه تضمنا وليس ذلك بمحال على
التقدير وعن الثاني المنع من جواز غفلة الامر بالشيء دائما عن وجوبه وهو عبارة عن الاذن
في فعله والمنع من تركه فالمتصور للايجاب متصور للمنع من الترك حتما فيكون متصورا للترك
قطعا واما الاضداد الوجودية المنافية للمامور به كالقيام بالنسبة الى القعود والحركة
يمنة بالنسبة الى الحركة يسرة وما شابه ذلك فقد تحقق غفلة الامر عنها لكن ذلك لا
ينافي المامور به لماهيته بل لكونه مستلزما لعدمه فالمنافاة الذاتية ليست الا بين وجود

المامور به

المامور به وبين عدمه واما المنافاة بينه وبين اضداده الوجودية فهي عرضية فكان
الامر به مستلزما للنهي عنها بالعرض لاشتمالها على الضد بالذات المسئلة الثانية في
ان ما يجوز تركه لا يكون فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما
الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض والمسافر
والحائض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب لا يجوز تركه فلو كان صادقا على
ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وهو ممتنع احتج الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام
واجب فينتج المباح واجب والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا
يلزم من وجوب الترك وجوب ما يحصل به الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك قد يحصل
بسلب الفعل مطلقا عند من يجوز خلو المكلف عن الاخذ والترك وبفعل غير المباح كالواجبات
والمندوبات والمحرمات وبهذا يظهر الجواب عما اورده بعض المتاخرين وهو ان ترك الحرام
لا يتم الا باحد هذه الامور فعال فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات
بل المحرمات اذا ترك بها حرام امورا واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب والحرام وهو
خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين
كما ذكروا في الصلوة في الدار المغصوبة واول الاجماع بان هذه الاحكام الخمسة للفعل بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن توقف ترك الحرام عليه احتج الفقهاء على قولهم وهو وجوب الصوم
على المريض والمسافر والحائض بان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم يكون قضاء لما سبق
وجوبه عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهولاء قد شهدوا الشهر فيجب
عليهم صومه لان كلا من هولاء ينوي بصومه فيما بعد قضاء رمضان وتسميته بذلك
وهو يقتضي وجوبه ولانه متقدر بتقديره فيكون بدلا عنه كغرامات المتلفات فالجواب انه

من المنافيات بين وجوب الشي وجواز تركه فلو تحققا في شي لزم اجتماع المتنافيين وانه
محال ولان الترك هٰهنا واجب فلو كان الفعل واجبا ايضا لزم تكليف ما لا يطاق ويمنع شمول
الامر لهم بل الاية دالة على وجوب القدر من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف على تحقق وجوب
الاداء بل على تحقق سبب الوجوب كما تقدم وهو الجواب عن التسمية وموافقة الشي بغيره
في مقداره لا يدل على كونه بدلا عنه على انا نقول على سبيل الاجمال ان ما ذكرناه من ثبوت التنافي
بين الوجوب وجواز الترك امر قطعي فلا يعارض بامثال هذه الامارات المفيدة للظن
الضعيف عند علم المعارض قال قدس الله روحه البحث السادس اذا نسخ الوجوب بقي
الجواز لان المقتضي للجواز وهو الامر موجود والمعارض وهو النسخ لا يصلح ان يكون معارضا
لان رفع المركب لا يستلزم رفع جميع اجزائه احتج الغزالي بان الجواز بالمعنى الاخص مناف والمعنى
الاعم لا يوجد الا باحد القيدين وهو اما جواز الاخلال كما في المندوبات او عدمه كما في
الواجب فلا يبقى بدونهما والجواب ان الناسخ برفع احد القيدين فيبقى الاخر اقول
لما فرغ من البحث عن الاحكام اللازمة للوجوب حال تحققه شرع في الحكم اللاحق له حال
رفعه وهو نسخه واعلم ان وجوب الشي اذا نسخ هل يبقى الجواز ام لا ذهب فخر الرازي واتباعه
اليه ومنع الغزالي ثم اختار هٰهنا مذهب فخر الرازي وفي النهاية مذهب الغزالي
واحتج على ما اختاره هٰهنا بما ذكره فخر الرازي في المحصول وتقريره ان يقال المقتضي للجواز
موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتضي
الوجوب على ما تقدم والوجوب ماهية مركبة من جواز الفعل والمنع من الترك فيكون
مقتضيا لكل منهما ضرورة كون المقتضي للمركب مقتضيا لكل فرد من افراده اذ هي نفس المركب
واما كون المانع منه مفقودا فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو

عنه لا

غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب قد يكون
برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذا لا
دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب واما الثاني فظاهر و
اعترض عليه المصنف في النهاية بالمنع من بقاء الجواز الذي هو جنس شامل للوجوب والمباح لان
رفع المركب قد يكون برفع جزئيه معا ومن بقاء المقتضي لان التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا
قطعا وكون زوال احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز رفع
المركب برفع ذلك الاخر او برفعهما معا وفيه نظر فان بقاء الجواز ظاهر لتحقق مقتضيه اولا
والاصل استمراره والظاهر لا يرفع بالمحتمل قوله التقدير انه منسوخ فلا يبقى مقتضيا قطعا
قلنا التقدير انما هو نسخ الوجوب لا نسخ الامر الذي هو مقتضي الجواز وح لا يتحقق القطع بعدم
بقاء ذلك الجواز لاحتمال رفع الوجوب برفع الجزء الاخر اعني المنع من الترك قوله وكون زوال
احد الجزئين كافيا في انتفاء المركب لا يلزم منه القطع ببقاء الاخر لجواز ان يكون رفع المركب
برفع ذلك الاخر او برفعهما معا قلنا انا لا ندعي القطع ببقاء بل الاخر بل ندعي ظهور بقائه
وهو ظاهر غير مناف لتطرق الاحتمالين المذكورين فان قلت رفع الوجوب الذي هو مقتضى
الامر يستلزم رفع الامر ضرورة استلزام ارتفاع المعلول ارتفاع علته وح يرتفع الجواز ايضا
لارتفاع مقتضيه ويبقى الحكم كما كان قبل ورود الامر من تحريم او اباحة او غيرهما قلت الاستلزام
انما يتحقق اذا كان الامر مقتضيا للوجوب مطلقا اي بغير شرط وليس كذلك فان اقتضاه
الوجوب مشروط بعدم طريان الناسخ على مقتضاه وح لا يلزم ارتفاع الوجوب ارتفاع
مقتضيه اعني الامر لجواز ارتفاعه بارتفاع شرط تحققه بل الظاهر ذلك احتج الغزالي بان
الجواز الذي جعل جزءا من الوجوب اما ان يكون بالمعنى الاخص اعني رفع الحرج عن الفعل

يستلزم م

والترك او بالمعنى الاعم اعني رفع الحرج عن الفعل م

مطلقا والا لما كان لانه مناف للوجوب ضرورة استلزام الوجوب ثبوت الحرج في الترك
وهو مناقض لرفع الحرج عنه الذي هو جزء مفهوم الجواز بالمعنى المذكور والثاني لا يمكن تحققه
الا بفصل يقومه وهو الخالي عن الحرج بالترك كما في الوجوب او ورفعه كما في المندوب والمباح
وهو هنا مقيد بفصل ثبوت الحرج في الترك فاذا ارتفع هذا الفصل ارتفع الجنس لاستحالة
بقائه منفكا عن فصل والجواب المنع من استلزام ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس وانما
يلزم ذلك ان لو لم يتحقق عند ارتفاعه الفصل الاخر اما مع تحقق الفصل الاخر فلا لان
الجنس محتاج الى فصل ما من غير تعيين ولا ريب في ان رفع الحرج بالترك يوجب تحقق
علمه وهو الفصل الاخر والمراد بالبقاء في قوله طاب ثراه فيبقى الاخر الثبوت اي يثبت الاخر
لانه لم يكن متحققا من قبل وانما ابتدأ ثبوته عند انتفاء نقيضه ولفظ البقاء يدل على الثبوت
الذي هو جنس له والحدوث بالنقيض به ووجه التجوز هنا اما من باب اطلاق اسم الكل
على الجزء او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه قال قدس الله روحه الفصل الرابع في المأمور به
وفيه مباحث الاول يمتنع تكليف ما لا يطاق لانه قبيح وهو منزه عنه خلافا للاشاعرة ولان
الكافر مكلف بالايمان وهو ممتنع منه اما اولا فلانه معلوم العدم فلو جاز وقوعه لزم انقلاب
علم الله تعالى جهلا واما ثانيا فلان الافعال مستندة الى الله تعالى والا لزم الترجيح من غير
مرجح ولانه كلف ابا لهب بالايمان وهو التصديق بجميع ما جاء به النبي صم ومن جملته انه لا
يؤمن فقد كلف الجمع بين ضدين ولان التكليف ان وجد حال الاستواء الذي يمتنع معه
الفعل لزم التكليف بما لا يطاق وكذا ان وجد حال الرجحان لوجوب الراجح وامتناع المرجوح
فالتكليف في احدهما تكليف بما لا يطاق والجواب ان فرض العلم فرض المعلوم ولان شرط المطابقة
والامتناع لاحق وهو لا يؤثر في الامكان الذاتي هو شرط التكليف ولو صح هذا الدليل

لزم تحقق قدرته والقادر يرجح احد مقدوريه لا لامر ويعارض بعلمه تعالى والتكليف بالتصديق
من حيث صدور الاخبار من النبي صم لا ينافي الامر بالايمان لا من هذه الحيثية ويمنع
تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين بالايمان لجواز ورود الاخبار حال غفلتهم
والتكليف ثابت حال الاستواء بايقاع الفعل في ثاني الحال وهو يرد في حقه تعالى واعلم
انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة الله تعالى اقول لما فرغ من مباحث الامر شرع
في مباحث متعلقه وهو الفعل المأمور به والمأمور وقدم البحث عن المأمور به على البحث
على المأمور لدلالة الامر عليه بمجرد ذكره من غير احتياج الى قرينة فاقتضاؤه على المأمور
الى انضمام قرينة كمواجهته بالخطاب وذكر لفظ اخر يدل عليه فان قولك اضرب يدل
على الضرب المأمور به بمجرد ذكره ولا يدل على المأمور الا بقرينة مواجهته بالخطاب وقولك
ليضرب زيد فانه لما يدل على زيد بلفظه الموضوع ولولاه لم يفهم من مجرد قولك ليضرب
واعلم ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الى
امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء او ممتنعا كاعدام
القديم والجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به
شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في
الوقوع ومنهم من وافقه في العدم وفصل الاخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع
بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب
الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى ينتج تكليف
ما لا يطاق غير واقع من الله تعالى اما الصغرى فهو معلوم بالضرورة فان كل عاقل يجزم
بقبح تكليف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالطيران في الهواء والعاجز بنقل الكواكب

عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود وقطع بنسبته من صدر عنه ذلك الى السفه
والجهل واما الكبرى فقد برهن عليها في علم الكلام ثم اي عاقل لنفسه تنزيه المخلوق عن
هذه الامور لقبحها وبنسبها الى الخالق مع نقص المخلوق وكمال الخالق واحتج الاشاعرة
بوجوه الاول انه تع كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان
ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم
انقلاب علمه جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم والملازمة بينة بنفسها الثاني ان افعال
العباد مخلوقة لله تع ومتى كان كذلك كان تكليف العبد باي فعل كان تكليفا بالايطاق
اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تع لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل
لا من فاعل والانحصار في الله تع وعباده والثاني باطل لان العبد ان لم يتمكن من الترك
كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل على الترك على مرجح لزم
ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال بالضرورة وان توقف فان وجب
الفعل بذلك المرجح فكذلك ان كان من فعل الله تع لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد
البحث وتسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح واما الثاني فظاهر الثالث
ان الله تع كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي ص اي اعتقاد
صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار مكلفا باعتقاد
صدقه وعدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا
لزم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه
الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال
لذاته فكان تكليفا بالايطاق الرابع التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي

الى الفعل

الى الفعل والترك او حال رجحان احد الداعيين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف
باحد الطرفين اعني الفعل والترك يكون تكليفا بالايطاق اما على التقدير الاول فظاهر
لان حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف به يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور
واما التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف
باحدهما تكليف بالايطاق وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان
هو بعينه فرض عدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان
المفروض العدم امتناعا لاحقا بسبب الفرض وهو لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته
بمعنى انه غير واقع لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره و
التكليف بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق ايضا فهذا الدليل لو صح لزم
نفي قدرته تع لانه تع عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم عدمه
ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تع قدرة اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني
القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر كما ان الجائع اذا حضره رغيفان متساويان
يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناآن متساويان وان ظاهر لا بد ان يتناول احدها
لا لمرجح وايضا نعارض بالله تع ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان
قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح وتسلسل
وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وما كان جوابكم فهو جوابنا عن شبهتكم
وعن الثالث المنع من التكليف بالضدين فان تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره
به وتكليفه بايمانه لا من هذه الحيثية فلا تضاد واجابوا ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه
في عدم ايمانه وكان عليه السلام اخبر به انما ورود ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله

عقلية

بعضهم او حال غفلته او لانه عليه السلام لا يجب عليه اعلام كل مكلف بما اخبر به وتكليفه بتصديق
النبي ص في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به
لتمكنه اعتقاد صدقه فيه وهو باطل اتفاقا قوله ويمنع تكليف الضدين في الاخبار عن المكلفين
بالايمان اشارة الى جواب عن اعتراض لزم فرعيته من الوجه الثالث لم يذكرها المص في هذا
الكتاب تقريرها ان الله تع قد اخبر عن قوم معينين بانهم لا يؤمنون كقوله تع وسواء
عليهم أانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون مع ان الله تع كلفهم بالايمان اتفاقا فح يلزم
تكليفهم بالجمع بين الضدين كما مر تقريره في الوجه الثالث او نقول ايمانهم ممتنع لاخبار
الله تع بعدمه اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه لزم الكذب في اخبار الله تع وهو محال
اتفاقا فاجاب المص عنه بالمنع من لزوم تكليف الضدين لجواز ورود هذا الخبر حال غفلتهم
وعزوبهم عن حالة التكليف او نقول انما يلزم التكليف بالضدين ان لو كلفوا بتصديقه
في كل ما اخبر به مفصلا وهو ممنوع كما تقدم وعلى التقدير الاخر نجيب بعدم استحالة ايمانهم
واخباره تع بعدمه لا يؤثر في امكانه الذاتي ولان اخباره تع تابع لعلمه التابع لعدم ايمانهم
فلا يكون مؤثرا فيه ولو كان اخباره مقتضيا لوجوب المخبر به وامتناع نقيضه لزم
امتناعه تع لدلالته على ما اخبر به نفيا واثباتا مما يتعلق بوعده ووعيده وغير ذلك من
افعاله وهو باطل بالاتفاق وعن الرابع ان التكليف بالفعل ثابت حال استواء الداعي في
الطرفين ومتعلقه ايقاع الفعل لا في تلك الحال بل فيما بعدها مع ان التكليف هذا الوجه
عائد في حق الله تع وجوابكم عنه جوابنا عنه واعلم انه لا خلاص للاشعري عن المعارضة بالله
في هذه الوجوه كما قد بان لك من كونه ملزوما باحد الامرين اما كونه تع غير قادر او القدح
في حجته على كون العبد غير قادر والباقي قوله طاب ثراه بالايمان من قوله ويمنع تكليف

الضدين

الضدين في الاخبار عن المكلف بالايمان يتعلق بالمكلفين لا بالاخبار لانه تع اخبر عنهم
بعدم الايمان **قال** قدس الله روحه البحث الثالث الامر بفروع الشريعة لا يتوقف
على الايمان لانه عام فيدخل فيه الكافر ولقوله تع ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين الاية ومن يفعل ذلك يلق اثاما وهو راجع الى ما تقدم وكذا قوله تع فلا
صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع ولدخوله تحت النهي فكذا الامر
احتجوا بانها لو وجب عليه فاما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناعها منه ح وكذا
الثاني لسقوطها عنه والجواب المنع من عدم المقدرة لامكان صدورها عنه مع تقديم
الايمان كالصلوة على الحدث وايضا المراد بالوجوب هنا العقاب عليها في الاخرة
كما يعاقب على ترك الايمان **اقول** اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان
الكفار مامورون كالمسلمين بفروع الشريعة كالصلوة والزكوة والحج كما انهم مامورون
بالايمان وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية
ومن الناس من يقال يتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف في احكام
الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا فاقامة يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا
اسلموا لم يجب عليهم قضاؤها وانما ثمرته في الاخرة وهو انهم هل يعذبون على ترك
هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا الاصح اصحابنا وموافقوهم على تعذيبهم
بوجوه ذكر المص طاب ثراه منها ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت
والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلانه داخل تحت الاوامر العامة للعبادات
كقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تع وان اعبدوني هذا صراط مستقيم
وهو خطاب لبني ادم وقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله تع

ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ولما انتفا المانع فلانه ليس الا الكفر اذ التقدير ذلك
وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون على ازالته بايجاد ايمانهم وايقاع العبادات
بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة وايقاع الصلوة بعدها وفيه نظر للمنع من
وجود المقتضي ولا دلالة للايتين الاولين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما على الايمان
لصدق العبادة عليه فانها ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان فيه
والايتان الاخيرتان غير جاريتان على عمومها لخروج العبد والصبي المتمكن من الحج من
الاية الاولى ومن لم يتحقق شرائط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية فاذن لا عبرة بهما
على المطلوب لما ثبت من كون العام المخصوص ليس بحجة الثاني ان الله تعالى يعاقبهم
على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما الاول فيدل عليه
الايات الاول قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين عللوا كونهم في سقر بهذه
الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام المسكين فان قيل عليه انه حكاية قول
الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين ما كنا
نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم سلمنا لكن يجوز ان يكون
المراد بالمصلين المسلمين فانه يطلق لفظ المصلين ويراد به المسلمون كما جاء في الحديث
نهيت عن قتل المصلين ومراده فقط سلمنا لكن لا نسلم تعليلهم كونهم في سقر بتركهم
الصلوة والزكوة وانما عللوا بالجميع الذي من جملته تكذيبهم بيوم الدين ولا يلزم من
كون المجموع علة كون كل واحد من افراده كذلك واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى
كذبهم فيه والا لم يكن في حكايته عنهم فائدة مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فائدة

والمواضع

والمواضع المذكورة حكاية عنهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاول انظر كيف
كذبوا على انفسهم والثانية بقوله تعالى بلى والثالثة بقوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم
هم الكاذبون وحمل المصلين على المسلمين وان امكن لا لكن حمل نطعم المسكين عليهم غير
ممكن ولولا كون كل واحد من الافراد له مدخل في استحقاق العقاب لم يحسن انضمامه الى الباقي
فيصلح جزءا من المؤثر وفيه نظر فان المطلوب انما يتم بكونه مؤثرا لا بكونه جزءا من المؤثر ويمنع علية
امكان حمل نطعم على المسكين على المسلمين الاية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله
الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له
العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل العذاب المضاعف لهم على الافعال المذكورة
ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يرد على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على
مدعاهم وانما يرد على الحنفية والجماعة وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن
المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول نحو الترك لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا
فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من افراده الاية الثالثة قوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجميع من جملته الصلوة فيكون مذموما
على تركها وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذمه على مجموعه ذمه على كل واحد من افراده
كما تقدم والظاهر ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله تعالى
ولكن كذب فلا صدق وعن الثاني بقوله تعالى وتولى والله اعلم واما الثاني فظاهر لان نفي
للواجب عليهم الا انما يعاقبون او يذمون على تركه الثالث ان الكفار يتناولهم النهي عن
الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فللاجماع على انهم يحدون
على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهي لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان

النهي انا تبنا ولهم ليكونوا متمكنين من استيفا المصلحة الحاصلة بسبب الاحتراز عن المنهي
لمكان المناسبة والاقتران وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم عندنا والامر لهم
يكونون متمكنين من استيفا المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب الاتيان بالمامور به وفيه نظر
للمنع من كون الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم تحققه في الفرع فان مساواة
المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال
الاوامر غير معلوم احتج المخالف بان العبادة كالصلوة مثلا لو وجبت على الكافر لكانت
اما ان تجب حالة الكفر او حالة الايمان والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية
بينة بنفسها واما بطلان الاول فظاهر لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر
والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع به لان التكليف منوطا بالقدرة واما بطلان الثاني
فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام لقوله الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع
الصلوة حالة الكفر انما الممتنع ايقاعها حالة الكفر من حيث انها حال الكفر ولنا ان
نقول انه مكلف بذلك بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في
ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف بالصلوة وقتا لا
بوضعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها وايضا فالمراد
بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر
فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها
لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعها حال الكفر
الذي يمتنع تحققها معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني لانه
يكون قد طلب الفعل حالة لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة

لان الطهارة

لان الطهارة الواقعة للمحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف
الايمان الرافع للكفر وايضا يلزم كون العبادة ممتنعة من الكفر من حيث انه ملزوم لعدمها
في حالتي وجوده وعدمه اما الاول فلانه سبب في سقوطها واما الثاني فلانه شرط لها
وعدم الشرط ملزوم لعدم المشروط والعذاب على تركها متفرع على التكليف بها فاذا امتنع
امتنع والحق في الجواب ان يمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فلانه لو اسلم مع بقاء وقت العبادة
يجب عليه اداؤها بل هو مسقط لقضائها بعد فوات وقتها ان كانت مما تقضى والا فلا
ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واعلم ان المصنف اجاب بالمنع من امتناع
العبادة حال الكفر وعبر عنه بعدم القدرة لكونه لازما للامتناع والمنع منه يكون منعا
من ملزومه واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان
بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال الكفر و
اما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا احتياج فيه الى النية فتعين القول بما تقدم من الاتيان
واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن السيد المرتضى وهو ان هذا القول قول ثالث
خارق للاجماع لاتفاق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون مردودا الثاني ان هذا
الفرق باطل لان الانسان ان عنى بتمكنه من اجتناب المنهيات تركها من غير اعتبار امتثال خطاب
الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عنى تركها الغرض بنهي الشارع فهو
ممتنع حال عدم الايمان بها امتثالا لخطاب الشارع ممتنع من دون الايمان فلا من هذه الجهة
ممكن فبطل الفرق **قال** فقد برزه البحث الثالث الامر يقتضي الاجزا على معنى خروج المكلف
عن العهدة مع الاتيان بالمامور به على وجهه والا لكان اما مكلفا بالماتي به فيلزم تكليف
ما لا يطاق او بغيره فلا يكون الماتي به تمام ما كلف به ولانه لا يكفي بادخال المهية في الوجود

البحث الثالث في ان الامر يقتضي الاجزاء

ثبت المطلوب والالزم اقتضاء الامر التكرار احتجوا بوجوب اتمام الحج الفاسد والجواب انه
مجزٍ بالنسبة الى الامر الثاني وغير مجزٍ بالنسبة الى الامر الاول لانه لم يات على وجهه **اقول**
المراد بكون الامر مقتضيا للاجزاء ان الاتيان بالمامور به على الوجه المطلوب يقتضي الخروج
عن عهدة ذلك الامر او سقوط القضاء على ما عرفت من تفسيري الاجزاء واعلم ان الناس
اختلفوا في ذلك فذهب المحققون الى اقتضاء الامر الاجزاء بالمعنيين وذهب ابو هاشم
والقاضي عبد الجبار الى عدم اقتضائه الاجزاء بالتفسير الثاني واختار المص الاول
واحتج عليه بوجهين الاول انه لو لم يخرج الامر عن عهدة التكليف باتيانه بالمامور به على
وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والثاني بقسميه باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو
مح واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لكان الامر باقيا لا
على وجهه وح يكون الماتي به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام الماتي به
هذا خلف الثاني ان الامر ان اقتضى خروج المكلف عن العهدة بادخال ماهية المامور به
في الوجود مطلقا ثبت المطلوب لان ذلك يحصل بالفعل مرة واحدة وان اقتضى الاتيان
بالمامور به ثانيا وثالثا كان الامر مقتضيا للتكرار وقد تقدم بطلانه وفيهما نظر لانهما
انما يدلان على الخروج عن العهدة عند الاتيان بالمامور به ومعنى الاجزاء هو الثاني لا الاول
ولهذا قال المص في تفسير قوله الامر يقتضي الاجزاء بمعنى خروج المكلف عن العهدة مع الاتيان
بالمامور به ولم يقل بالاتيان بالمامور به لكون الباء موضوعة للسببية ومع للمصاحبة واحتج
الخصم بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا لكونه مامورا به
والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجزٍ بالنسبة الى الامر

لا الخروج عن العهدة بالاتيان بالمامور به صح

الوارد باتمامه وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير آتٍ بالحج
المامور به اولا على وجهه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف والان خرج عن عهدة التكليف
باتمامه المستفاد من الامر الثاني **قال** المبحث الرابع قد بينا ان الامر لا
يقتضي الفور فاذا ورد مطلقا ولم يفعل في اول اوقات الامكان لم يخرج عن التكليف لعدم
تعرضه لوقت دون وقت اخر فان كان مقيدا بوقت ولم يفعل فيه فالحق انه لا يقتضي وجوب
القضاء لان ما عدا ذلك الوقت لم يتعرض الامر له بنفي ولا اثبات فلا يدل على وجوب ايقاعه
فيه ولان الامر تارة يستتبع القضاء واخرى لا يستتبعه **اقول** لما بحث عن
الاتيان بالمامور به وكونه مقتضيا للاجزاء بحث عن مقابله وهو الاخلال بالمامور به
واعلم ان الناس اختلفوا في ان الاخلال بالمامور به هل يقتضي قضاءه ام لا وهذه
المسئلة لها صورتان احديهما ان يكون الامر مطلقا غير مقيد بوقت كقوله صل او صم
فاذا لم يات المكلف به في اول اوقات الامكان هل يجب الاتيان به فيما بعد بمجرد الامر
الاول والاخلال به او يحتاج الى دليل مستانف فالقائلون بعدم اقتضاء الامر الفور
نعم لان الامر يقتضي الفعل مطلقا فلا يخرج عن العهدة الا به واما القائلون باقتضاء
الامر الفور فمنهم من اوجب الفعل بعده كابي بكر الرازي ومنهم من لم يوجبه الا
بدليل منفصل قال الامام الرازي ومنشأ الخلاف ان قول القائل افعل هل معناه افعل
في الزمان الثاني فان عصيت ففي الثالث فان عصيت ففي الرابع وهكذا ابدا او
معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا
بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فصار
المسئلة لغوية وفيه نظر فان ذلك انما يتم ان لو كان النزاع في اقتضاء الامر ذلك بطريق

المطابقة اما اذا كان في اقتضائه اياها مطلقا سواء كان بطريق المطابقة او التضمن
او الالتزام وهو الظاهر فلا والصورة الثانية ان يرد الامر مقيدا بوقت كقوله صم او صل
يوم الجمعة ولم يفعل حتى انسلخ ذلك اليوم هل يقتضي ذلك ايقاعه في غيره قال
محققو الاصوليين لا وخالفهم فيه بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة واختار المص
الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان الامر المقيد بوقت لا يتناول غيره فلا يدل عليه
بنفي ولا اثبات اما الاول فظاهر فان قول القائل افعل يوم الجمعة لا يتناول غير يوم الجمعة
اللهم الا ان يقال لا نعني قولنا افعل يوم الجمعة افعل يوم الجمعة والاوقات بعده لكنه خ
يخرج عن محل النزاع اذ يكون الدال على طلب الفعل فيما بعد يوم الجمعة ليس مجرد طلب الفعل
يوم الجمعة بل يكون الصيغة موضوعة للطلب يوم الجمعة وغيره من الايام وليس الكلام فيه
واما الثاني فظاهر وفيه نظر يعرف مما تقدم الثاني ان الامر الموقت تارة يستتبع القضا
كما في الصلوة اليومية وصيام شهر رمضان وتارة لا يستتبعه كما في صلوة الجمعة و
العيد فيكون مطلق الامر الموقت اعم من المستتبع القضاء وغيره والعام لا يكون دالا على
احدهما عينا لعدم دلالة العام على الخاص احتج المخالف بوجهين الاول ان الواجب في
المقيد بالوقت امران الفعل المطلق والوقوع في ذلك الوقت واذا فات الثاني
لم يفت الاول اما الاول فلان المطلق جزء من المقيد وايجاب الكل يستلزم لايجاب كل
واحد من اجزائه واما الثاني فظاهر الثاني ان الوقت المعين للعبادة كاجل الدين
فكما لا يسقط الدين بتاخره عن اجله كذا العبادة لا تسقط بتاخره عن وقتها وفيهما نظر
اما الاول فلان الايجاب المقيد يستلزم الايجاب المطلق لا مطلقا اي في اي جزء كان
بل في ذلك المقيد فاذا امتنع ذلك المقيد لم يبق ذلك الوجوب واما الثاني فلان القياس

على الدين

على الدين الموجل ضعيف لعدم الجامع مع ان الفرق ثابت من حيث ان ايجاب الفعل في
وقت بعينه لا بد وان يكون لحكمة مختصة بذلك الوقت والا لكان ايجابه فيه دون غيره
ترجيحا بلا مرجح فاذا زال ذلك الوقت وعند اخره لم يبق تلك الحكمة فيرتفع الطلب لاصالة
عدم غيرها بخلاف اجل الدين الذي جعل ارفاقا بالمديون فان الغرض من تعيينه له ان
صاحبه في اجله يمكنه من الانتفاع به وهو امر لا يختص باجل بل يشاركه الوقت الذي بعده
قال فلبس هذه البحث الخامس الامر بالكلي ليس امرا بجزئي معين وان امتنع وجوده
بدون احد الجزئيات نعم انه يستلزم وجوب وجود احدها لا بعينه لان الواجب لا يتم الا به
والامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع اقول
في هذا البحث مسئلتان الاولى في المطلوب بالامر الكلي ذهب عموم الكل ان الامر بالمهية
الكلية ليس امرا بشيء من جزئياته على التعيين كالامر بالبيع فانه لا يتناول البيع بغبن بثمن
المثل ولا بالغبن الفاحش لاشتراكهما في مسمى البيع المامور به وامتياز كل منهما عن
صاحبه بخصوصه وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز وغير مستلزم له فاذن الامر
بالبيع المطلق لا يقتضي الامر بشيء من الخصوصيات لعدم دلالة العام على الخاص بشيء
من الدلالات الثلث وانما سوغنا البيع بثمن المثل ومنعنا من البيع بالغبن الفاحش
لدلالة القرينة عليه وقال اخرون المطلوب بالكلي احد جزئياته لان المشترك بينها
امر كلي لا يتصور وجوده عينا فيستحيل تعلق الامر لاستدعائه الطلب امكان الفعل وابطل
بان الكلي الطبيعي موجود في الاعيان والا انتفت الحقائق عينا وكونه لا يوجد الا في
مشخص لا يقتضي عدمه مطلقا ومع ذلك فان ارادوا بان المطلوب احد الجزئيات ان المطلوب
واحد معين منها فهو باطل بالاجماع وان ارادوا انه غير معين كان كليا فيقولون فيما زادوا

منه المسئلة الثانية في ان الامر بالامر بالشيء ليس امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء ذهب المحققون
اليه وسغه قوم حجة الاولين انه لو كان الامر بالامر بالشيء امرا للمامور ثانيا بذلك الشيء لزم تكليف
الصبيان والثاني باطل اجماعا ولقوله عم رفع عن امتي ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم القلم عن
حتى ينتبه وعن المجنون حتى يفيق فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النبي صلعم امر البالغين
ان يامروا صبيانهم بالصلوة لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وايضا لو كان كذلك
لزم صحة كون الواحد منا امرا لنفسه في صورة فاذا امر غيره ان يامره بفعل والثاني باطل
فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة احتج الاخرون بان ذلك مفهوم من قرينة حالية وهو كون المفهوم من قول الملك للوزير مر فلانا بالفعل الفلاني واجب بان ذلك عر
الوزير مبلغا عن الملك لا من مطلق لفظ الامر بالامر قال قد من هذه البحث السادس
المندوب غير مامور به لان الامر للوجوب وهو يضاد الندب نعم هو تكليف والاباحة ليست
تكليفا لانتفاء الطلب عنه ولا يقع التكليف الا بفعل والمطلوب بالنهي كف النفس عن الفعل
والفعل حال وجوده واجب فلا يقع التكليف به خلافا للاشعري اقول في هذا
البحث مسائل الاولى ذهب المحققون الى ان المندوب غير مامور به حقيقة وخالف في
ذلك الكرخي وابو بكر الرازي من الحنفية لنا ان الامر حقيقة في الوجوب على ما تقدم فلو
كان المندوب مامورا به كان واجبا فيجتمع الضدان اعني الوجوب والندب في الشيء
الواحد وانه محال وهل هو تكليف قال الاستاذ ابو اسحق نعم لانه لا يخلو من كلفة ومشقة فانه
سبب الثواب فان فعل كانت المشقة والكلفة في فعله وان ترك كانت في فوات ذلك الثواب
وربما كان ذلك عليه اشق من الفعل وقال الباقون لا لانه لما لم يكن في تركه حرج لم يكن فيه
مشقة كالمباح ورد قول الاستاذ بانه ملزوم كون الشارع حث على الفعل لكونه سببا للثواب
من غير طلب تكليفا لانه ان فعل فالمشقة في فعله والا ففي فوات ذلك الثواب المرتب عليه

وهو باطل اتفاقا

وهو باطل اتفاقا الثانية زعم الاستاذ ان المباح داخل تحت التكليف وخالفه الباقون لان
التكليف بالشيء يستدعي كونه مطلوبا ولا بد فيه من ترجيح جانب المطلوب على الاخر ولا ترجيح
لاحد طرفي المباح على الاخر احتج الاستاذ بانه مكلف باعتقاد اباحته فيكون مكلفا
والجواب المنع من الملازمة فانه لا يلزم من التكليف باعتقاد امر التكليف بنفس ذلك الامر الثالثة
ذهب الاشاعرة الى ان المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه وقال ابو هاشم وجماعة كثيرة ان
المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل المنهي عنه واختار المص هنا الاول واحتج عليه بما احتج عليه
الفخر الرازي في المحصول بان النهي تكليف والتكليف انما يرد بما يكون مقدورا للمكلف والعدم
الاصلي يمتنع ان يكون مقدورا للمكلف اما اولا فلان القدرة لا بد لها من اثر والعدم
نفي محض فيمتنع كونه اثرا للقدرة واما ثانيا فلان العدم الاصلي حاصل فيمتنع التكليف
بتحصيله لاستحالة تحصيل الحاصل واذا امتنع كون العدم مطلوبا بالنهي ثبت ان المطلوب
به امر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد واحتج ابو هاشم بان من دعي الى الزنا فامتنع
مدحه العقلاء على ذلك الامتناع مع ذهولهم عن فعل ضد الزنا وذلك يؤذن بصحة
تعلق التكليف به اذ لا يمدح الانسان على ما ليس في وسعه والجواب ان العقلاء انما
مدحوه على ما يكون مقدورا له والعدم المحض ليس بمقدور على ما تقدم فيكون الامتناع
امرا وجوديا وهو فعل الضد الرابعة اختلفوا في التكليف بالفعل هل يتحقق قبل مباشرة
المكلف به او حال مباشرته اياه فذهب اصحابنا والمعتزلة والجويني من الاشاعرة الى
الاول واطبق باقي الاشاعرة الى الثاني حجة الاولين ان الفعل حال وجوده غير ممكن
والا لزم تحصيل الحاصل وكلاهما ليس بمقدور فلا يقع التكليف به على ما تقدم فتعين
تحقق التكليف قبل المباشرة ولانه لو لم يكن مكلفا بالفعل الا حال المباشرة لزم تحقق

العصيان بتركه لانه ح غير مكلف به والثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله حجة الآخر بانه
لو امتنع كونه مكلفا بالفعل حال حدوثه امتنع كونه مكلفا به مطلقا واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الفعل اما ان يكون ممكنا في الزمان الاول اعني الزمان السابق على
زمان وجود الفعل او لا يكون فان كان ممكنا فلنفرض وقوعه من غير لزوم محال فيكون
مكلفا بالفعل حال وجوده وان لم يكن ممكنا كان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وهو
محال والجواب المنع من الملازمة والفعل في الزمان الاول ممكن من حيث هو وممتنع من
حيث فرضه سابقا على زمان الفعل اذ لو فرض وقوع الفعل فيه لم يكن سابقا على
زمان الفعل وقد فرض كذلك هف وح لا يلزم تحقق التكليف بالفعل حال حدوثه
ولا يلزم من كونه ممتنعا في الزمان الاول كونه ممتنعا مطلقا وتكليفه به ح ليس تكليفا
بما لا يطاق وانما يلزم لو كان مكلفا بايقاعه في ذلك الزمان اما اذا كان في ذلك الزمان
مكلفا بايقاعه في الزمان الثاني ومطلقا فلا او التحقيق ان الفعل ممكن في كل واحد
من الزمانين على البدل مع قطع النظر عن كونه قبل زمان الفعل او نفس زمانه وممتنع
او واجب من حيث فرض احدهما سابقا على الفعل والآخر نفس زمان الفعل **قال**
قدس الله روحه الفصل الخامس في المامور به وفيه مباحث الاول المعدوم ليس مامورا لانه
امر غير الموجود سفه والله تعالى منزه عنه واحتج الاشعري بانا مكلفون بالشرائع بامر
رسول الله صلعم والجواب المنع من استناد التكليف الى الرسول صلعم بل الرسول اخبر بان كل
من ياتي الى يوم القيمة يكلفه الله تعالى بما جاء به ولا يكون هذا اخبارا للمعدوم فلا يلزم
المحذور **اقول** اكثر العقلاء على امتناع توجيه الامر الى المعدوم وخالف الاشاعرة
في ذلك وزعم ان المكلفين مامورون في الازل بامر الله تعالى مع كونهم معدومين ح

لنا ان

لنا ان صريح العقل قاض بقبح امر المعدوم فان من جلس في بيته وامر ونهى من غير حضور
مامور وعد من العقلاء سفيها او مجنونا والله تعالى منزه عن ذلك ومن العجب موافقة
الاشاعرة ايانا في امتناع امر الغافل مع وجوده لعدم علمه وفهمه وتجويزهم امر المعدوم
احتجوا بانا مامورون بالشريعة بامر الرسول صلعم مع كوننا معدومين حال الامر وبان
الشناعة انما تتوجه علينا ان لو قلنا ان المعدوم حال كونه معدوما مامور وليس كذلك
بل نقول ان الامر يجوز وجوده في الحال ثم ان الشخص الذي يوجد فيما بعد يصير مامورا به
وهذا مما لا يأباه العقول والجواب المنع من كوننا مامورين بامر رسول الله صلعم بل تكليفنا
بالشريعة وامرنا بها من الله تعالى حال وجودنا واستجماعنا شرائط التكليف والنبي صلعم اخبر
من حضره بذلك بان قال لهم ان كل من يوجد من المكلفين الى يوم القيمة فان الله تعالى
يكلفه بما كلفكم به وليس هذا اخبارا للمعدوم حتى يلزم المحذور وهو السفه والنقص اللازم
لامر المعدوم بل للموجودين الحاضرين عنده القاهم بخطابه ولا خلاص لهم عن الشناعة
بما ذكروه ولان حكم العقلاء بقبح امر المعدوم وبكونه سفها ونقصا معلل بمجرد كونه امرا للمعدوم
والا لم يتحقق الحكم بقبحه مع الذهول عن جميع ما عداه وهو معلوم البطلان **قال**
قدس سره البحث الثاني الفهم شرط التكليف فالغافل ليس مامورا لقوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلثة ولان الفعل مشروط بالعلم فالتكليف به حال العدم تكليف بما لا يطاق
احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا لتناقض المطلوب لاستحالة
معرفة الامر قبل معرفة الامر ولان الغرامة تجب على المجنون والصبي ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى والجواب ان المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا يستلزم الوجوب
على المجنون لانه من باب الاسباب والمراد بالاية الثمل **اقول** اتفق اكثر العقلاء على

على ان التكليف مشروط بفهم المكلف وعلمه بما كلف به اذ التكليف خطاب وخطاب غير
الفاهم غير جائز لانه جار مجرى خطاب البهيمة سواء كان الخطاب امرا او نهيا فالغافل
غير مامور واستدل المص على ذلك بوجهين سمعي وعقلي اما السمعي فلقوله عم رفع
القلم عن ثلثة الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق فان قلت
مدلول هذا الحديث انتفاء التكليف عن هؤلاء الثلثة والمدعى اعم من ذلك وهو انتفاء
التكليف عن كل غافل بحيث يندرج فيها السكران والمغمى عليه وغيرهما قلت لا نسلم
فانه وان لم يدل بمجرده الا على انتفاء التكليف عن غيرهم من الغافلين كالمذكورين الا
انه باعتبار كون العلة في رفع القلم عنهم عدم فهمهم الخطاب بطريق المناسبة ويتحقق
ذلك في كل غافل فيثبت له هذا الحكم واما العقلي فلان فعل المامور به مشروط بعلمه
بالضرورة والفعل الاختياري لا يصدر الا عن قصد سابق عليه وهو ممتنع من دون
العلم ولانه لولا ذلك لما صح الاستدلال باحكام افعاله عم على علمه وهو باطل اتفاقا
ولان المطلوب من التكليف ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة والامتثال
لقوله عم انما الاعمال بالنيات وامتناع ذلك من دون العلم بالامر والمامور به ظاهر
ومع لو كلفنا بالفعل حالة الغفلة لزم تكليف ما لا يطاق فاحتج المخالف بوجوه الاول ان
الامر ورد بمعرفة الله تعالى لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو فالمامور به ان كان عارفا لزم
امره تحصيل الحاصل والجمع بين المثلين وهما محالان وان لم يكن عارفا امتنع منه معرفة
امر الله تعالى اياه بالمعرفة لاستحالة معرفة الامر من دون الامر فقد توجه اليه الامر حال
يمتنع منه العلم به فلا يكون الامر مشروطا بالعلم الثاني لو كان التكليف مشروطا بعدم
الغفلة لم يجب على الصبي والمجنون والنائم ضمان ما اتلفوه والثاني باطل فانهم ضامنون

ما اتلفوه

ما اتلفوه في تلك الاحوال اتفاقا وكذلك يجب الزكوة في اموالهم والصبي المميز يؤمر
بالصلوة وفي ذلك يؤذن بتكليفهم الثالث لو لم يصح مخاطبة الغافل لم يصح منه تعالى
مخاطبة السكران والتالي باطل لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون والملازمة ظاهرة اذ السكران حال سكره غافل
غير فاهم للخطاب والجواب عن الاول ان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وليس وجوبها
مستفادا من الامر المذكور وفيه نظر فان قضاء العقل بوجوب معرفة الله تعالى لا ينافي
ورود الامر بها فان كثيرا من الاحكام يثبت بالعقل والشرع معا والحق ان هذا الامر
لا يرد بمعرفة الله تعالى بل بمعرفة وحدانيته ومعرفة الامر لا يتوقف على معرفة الوحدانية
ونفس وحدانيته تعالى معلومة للمكلف من جهة التصور والمامور به العلم التصديقي
منها فلم يكن المامور غافلا لا عن الامر ولا عن المامور به وعن الثاني المنع
من الملازمة فان وجوب ضمان قيمة المتلف وثبوت الزكوة في اموالهم لا يتعلقان
بافعالهم وليس في ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب والمكلف باخراجها الولي
وصلوة المميز غير مامور بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطابه مفهوم
للصبي بخلاف خطاب الشارع وعن الثالث ان المراد بالسكران ههنا من ظهر منه
مبادي الطرب ولم يزل عقله وهو الثمل وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون ان يتكامل
فيكم الفهم والفطنة وقيل الاية وردت قبل تحريم الشرب والمراد منها لا تسكروا
وقت الصلوة مثل قوله لا تتهجد وانت شبعان اي لا تشبع وقت تهجدك ولفظ
حتى على التاويل الاول بمعنى الغاية وعلى الثاني بمعنى كي قال ـــ [illegible] البحث
الثالث تكليف المكره قبيح لانه غير قادر ويجب على المامور ايقاع الفعل على وجه الطاعة

لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولقوله عم انما الاعمال بالنيات ويخرج
عنه شيئان النظر الاول المعرف للوجوب وارادة الطاعة والامر المشروط اذا علم الامر
عدم الشرط المعلق له على منعه لان صوم غد مشروط ببقائه فاذا علم موته استحال
امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وجوزه قوم لاشتماله على مصلحة توطين النفوس
على الفعل فيثاب وقد يكون التوطين لطفا في الاخرة نافعا في الدنيا بان يمتنع من
الفساد والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصلحة تنشا من نفس الامر لا من المامور به
وقد يحسن لمصلحة تنشا منهما ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة على من افطر ثم
حصل المسقط من الاغماء والحيض والجنون او الموت ولا خلاف في جواز التكليف
مع جهل الامر لوقوع الشروط وعدمه **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسائل
الاولى اختلفوا في المكره على فعل هل يصح ان يكون مكلفا ام لا فمجوزوا التكليف
بما لا يطاق جوزوه واما المانعون منه فقالوا ان لم يبلغ الاكراه الى حد الالجاء صح
تكليفه لبقاء القدرة المصححة له وان بلغ بحيث صار وجود الفعل منه واجبا
وعدمه ممتنعا امتنع التكليف به ايجادا او اعداما لعدم قدرته على احد الطرفين
فتكليفه باحدهما تكليف ما لا يطاق ولقوله عليه السلام رفع القلم عن امتي الخطا و
النسيان وما استكرهوا عليه والمراد رفع المواخذة لامتناع حمله على حقيقته فتعين
حمله على اقرب مجازاته وهو عدم المواخذة ورفع المواخذة على شيء ملزوم لرفع التكليف
به وهذا انما يدل على عدم التكليف لا على قبحه وعدم صحته **الثانية** يجب على المامور ان
يقصد ايقاع الفعل المامور به على وجه الطاعة للامر والامتثال وهو المراد بالنية
والدليل عليه قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ولا يتحقق الاخلاص

الا بك

الا بذلك ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويخرج عن هذا الحكم اعني وجوب
النية التي هي القصد المذكور شيئان احدهما النظر المعرف للوجوب فان ايقاعه
على وجه الطاعة غير ممكن لان فاعله لا يعرف وجوبه عليه ولا كونه مامورا به الا بعد
اتيانه وهذا انما ياتي على راي الاشاعرة القائلين بوجوب النظر شرعا اما نحن و
المعتزلة فلا لان وجوب النظر عندنا عقلي غير مستفاد من الامر الثاني ارادة الطاعة
فانها واجبة للامر ولا يجب فيها النية والا لزم التسلسل الثالثة الامر المشروط
اعني الذي يكون متعلقه وهو الفعل المامور به مشروطا بشيء وهل يصح توجيهه
الى المامور مع علم الامر بعدم شرطه كان يقول تعالى لزيد صم غدا مع علمه بموته او عجزه
في الغد او قبله منعه المعتزلة كافة منه وجوزه القاضي ابو بكر والغزالي واكثر الاصوليين
ولا خلاف في صحة امر غير العالم بفوات الشرط كامر السيد عبده بخياطة ثوب بعد
غد مع جهله بموته وحجة الاولين ان الفعل مع عدم شرطه ممتنع ولا شيء من الفعل
مع عدم شرطه بمامور به اما الصغرى فظ واما الكبرى فلانه لو كان مامورا به لزم تكليف
ما لا يطاق وهو محال لما تقدم وبانه لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط والتالي
باطل اتفاقا فكذا المقدم قال الاخرون لا نزاع في انه لا يجوز ان يقال للميت حال موته
افعل لكن لم لا يجوز ان يقال لمن هو موجود مستجمع لشرائط التكليف مع علم الامر بانه
سيموت في الغد صم غدا ان عشت بل الحق ذلك لما يتضمن من المصالح الكثيرة
فان المكلف قد يوطن نفسه على الامتثال فيكون ذلك التوطين لطفا في المعاد له
نافعا في الدنيا لتاكيد انزجاره عن المعاصي المنافية والخائف عن طرق الفساد
عاجلا ولانه يحسن ان يستصلح السيد عبده باوامر يعزم بها عليه مع عزمه على نسخها

عنه امتحانا له وان يقول الانسان لغيره وكلتك على بيع عبدي مع علمه بعزله اذا كان
غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والاصل في ذلك ان الامر كما يحسن لمصالح
تنشا من قبل المامور فقد يحسن لمصالح تنشا من نفس توجهه الى المامور به وبهذا
يظهر الجواب عن الاول فان تكليف ما لا يطاق انما يلزم ان لو كان الغرض من الارادة
متعلقة اعني الفعل المامور به اما اذا لم يكن الغرض ذلك فلا والجواب عن الثاني المنع
من الملازمة وثبوت الفرق بين الفرع والاصل وهو انتفاء ما ذكرناه من الفوائد
على تقدير علم المامور لعدم الشرط وتحققها على تقدير جهله والحق ان ذلك غير
جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل
المامور به منه والواقع خلافه ولان حسن الامر لو كان لنفسه لا لمتعلقه لم يتوقف الامر
بالشيء ولا لزم على الامر بالايمان الا ابه ولا على النهي عن ضده ولا على كون المامور به
حسنا ولان ما ذكروه من المثالين فلو سلم حسنهما لكان وجهه التوصل الى تحصيل
العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى ويتفرع على ذلك وجوب الكفارة
على من افطر في نهار رمضان ثم عرض له في بقية ذلك النهار ما يسقط فرض الصوم
عنه من الاغماء والجنون والحيض والموت وعدمه فمن قال بالاول قال لا كفارة لظهور
عدم امره بصوم ذلك النهار وهو مذهب الامامية واحد قولي الشافعية ومن قال — والثاني قال به
بوجوبها لاقدامه على افساد صوم مامور به قبل طريان المانع منه **قال** قدس سره
البحث الرابع الامر يتعلق بالمكلف والمكلف والفعل اما المكلف فيشترط في حسن الامر
منه تمكين العبد من المامور به بخلق القدرة والالات والعلوم وغيرها وكون الفعل
ما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا وكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا بعلم

انه تع

انه تعالى سيفعله به وان يتصل به تعالى ذلك الايصال حتى يكون تعريضا فان الغرض في
التكليف التعريض للمنافع وانما يتم بالتقدم واما المكلف فيشترط تمكنه من ايقاع
الفعل على الوجه المطلوب منه فان كان ما يتوقف عليه من فعله تعالى وجب فعله كالقدرة
والعقل وان كان من العبد كالارادة والكراهة لم يجب عليه تعالى فعلها لكن يجب
ان يلزمه تعالى فعلها وان كان مما يصح اسناده اليه تعالى والى العبد نحو كثير من العلوم
والالات جاز ان يفعله تعالى وان يلزمه بفعله واما الفعل فيشترط الامكان وصحته
من المكلف اذ لا تاثير لصحته من الغير في صحته منه فانه يجري مجرى المستحيل وصحته
منه على جهة الاختيار وان يكون حسنا وان يجعل له صفة زائدة على الحسن بان
يكون فرضا او نفلا واشترط في الواجب زيادة حصول وجه يقتضي وجوبه اذ لا اقتضاء
لوجوبه بقبح ايجابه ويجري مجرى تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو وجب كفران
نعمة لم يجز ذلك واجبا واما الامر فيشترط تقدمه على وقت الفعل بحيث يتم الغرض
في الامر بتلك المقدمة من دلالته على وجوب الفعل وترغيبه فيه وبعثه عليه وما زاد
على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زائدة وهل يشترط تمكين المامور من
الفعل وازاحة علته من حين الامر المتقدم الى حين الفعل الحق عدمه اذا اقتضى التقدم
مصلحة لبعض المكلفين فيصح امر العاجز اذا علم الله تعالى انه سيمكن حال الحاجة
اقول لما ذكر ماهية الامر واقسامه وجملة من احكامه اشار هاهنا الى شرائط
حسنه التي مع تحققها يكون حسنا ومع عدمها او عدم بعضها يكون قبيحا ولما كان
الامر فيه اركان ثلثة امر ومامور وفعل مامور به امكن ان يرجع شروط حسنه اليها في نفسه
والى كل واحد من هذه الاركان الثلثة والمص اشار الى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة

الاول ما يرجع الى الامر وهو المكلف ويشترط في حسن الامر به تمكين العبد المامور من
الفعل المامور به بان يخلق له القدرة عليه والالات التي يفتقر في امتثاله اليها من
العلوم وغيرها وكون الفعل المامور به مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا
وان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا وان يعلم انه تعالى سيفعله به اذا امتثل ولم
يحبط طاعته بكفره وان يتفضل الله تعالى بل لا بد من ايصال الثواب به الى المكلف حتى يتحقق
كون التكليف تعريضا لاستحقاق المكلف الثواب اذ الغرض من التكليف انما هو التعريض
للنافع وانما يتم بذلك وفيه نظر فان شرط الثاني مما يتعلق بالفعل المامور به والثالث
هو الثاني بعينه واعلم ان ما ذكره المص انما يعتبر في امر الله تعالى وهو مقصوده بالبحث
ههنا اما امر غيره فانما يشترط في حسنه علم الامر او ظنه بحسن الفعل المامور به و
تمكن المامور به منه وثبوت غرض فيه اما له او لغيره الثاني ما يتعلق بالمامور اعني
المكلف وهو شروط احدها كونه متمكنا من ايقاع الفعل المامور به على الوجه المطلوب
منه فان كان ما يتوقف عليه تمكنه من الفعل غير داخل تحت قدرته وجب على الله تعالى
كالقدرة والعقل وان كان داخلا تحت قدرته كالارادة والكراهة لم يجب على الله تعالى
فعلها لكن يجب ان يلزمه فعلها ان كان ايجابه الفعل المامور به مطلقا غير مشروط
بحصولها لما عرفت من وجوب ما لا يتم الواجب الا به وان كان مما يصح حصوله من الله تعالى
ومن العبد نحو كثير من العلوم والالات جاز ان يفعله الله تعالى وان يلزمه فعله ان لم يكن
الوجوب مشروطا بحصوله فان قلت ظاهر هذا التقسيم دال على ان الله تعالى لا يصح منه فعل
ارادة العبد وكراهته مع صحة فعل العبد اياهما والا لكان هذا التقسيم وما بعده واما (?)
وذلك باطل لشمول قدرة الله تعالى جميع المقدورات قلت عدم صحة فعل الله اياهما ليس لعدم

قدرته

قدرته تعالى عليهما بل لان ذلك موجب للالجاء باعتبار وجوب حصول الفعل عند وجود
القدرة والارادة وانتفائه عند الكراهة وعدم صحة الفعل منه تعالى غير ملزوم لعدم
قدرته عليه كما في القبائح الثالث ما يتعلق بالفعل المامور به وشرطان يكون ممكنا في
نفسه وان يصح حصوله من المامور به ولا يكفي الاول اعني امكان الفعل في نفسه عن
الثاني اعني صحة حصوله من المامور به اذ لا تاثير لصحة الفعل من شخص في صحة تكليف
غيره به مع امتناعه من ذلك الغير لانه بالنسبة الى من لا يصح صدوره منه جار مجرى
المستحيل كالطيران بالنسبة الى الانسان ولا يكفي ايضا صحته من المامور به مطلقا
بل لا بد من صحة صدوره منه على وجه الاختيار فان الالجاء ينافي التكليف وان يكون
حسنا وان يختص بوصف زائد على حسنه يقتضي رجحان وجوده بان يكون فرضا او
نفلا ويشترط اذا كان الامر على جهة الوجوب اختصاص الفعل بوجه يقتضي وجوبه
لانه لو لم يكن كذلك يقبح ايجابه كما يقبح تحسين القبيح وتقبيح الحسن ولهذا لو وجب
كفران نعمة لم يعد ذلك الكفران واجبا واعلم ان الامر المشروط حسنه بهذه الامور
ليس المراد منه حقيقته وهو الوجوب بحسب ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه الندب
وما ذكره في الدليل على اشتراط كون المندوب مختصا بوصف يقتضي ندبيته الرابع
ما يتعلق بالامر بالامر نفسه ويشترط فيه ان يكون متقدما على الفعل بزمان يحتاج اليه
المكلف في الاتيان بالفعل على الوجه المطلوب من علمه بوجوبه عليه ورغبته فيه ونيته
عليه والقيام بما يحتاج اليه من المقدمات ان توقف على مقدمة والمجبرة يزعمون ان
الامر المتقدم على الفعل انما يكون اعلاما وتنبيها للمكلف بالكلف به والامر الحقيقة انما
يتوجه حال الفعل وقد يتقدم بطلان كلامهم في هذا الباب اذا تقدم الامر على الفعل

وبيان ذلك ان ذلك الفعل المحتاج اليه في الامتثال وجب ان يكون في ذلك التقدم مصلحة زائدة
على المصلحة الحاصلة في الاربعة وهل يشترط تمكن المأمور من الفعل وان امر علمه
مثل ان يوجد الامر المكلف وقت الفعل الحق انه لا يشترط لانه يتضمن ذلك الامر مصلحة للمأمور
او لبعض المكلفين فعلى هذا يصح امر العاجز عن فعل في وقت ما يطلب الفعل في وقت
امره او اعلم الله تعالى انه اذا تمكنه منه حال الحاجة يعني عند حصول ذلك الوقت الاخر **قال**
قدس سره الفصل السادس في النهي وفيه مباحث الاول النهي يقتضي التحريم كما قلناه في الامر
ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عند النهي **اقول** لما فرغ من
مباحث الامر شرع في مباحث مقابله وهو النهي والكلام اما في ماهيته واما في احكامه
اما الاول فالحق انه القول الدال على طلب ترك الفعل على جهة الاستعلاء فالقول جنس
وبتقييده بالدال خرج المهمل وبقولنا على طلب خرج الخبر وباضافة الطلب الى الترك
خرج الامر وبقولنا على جهة الاستعلاء خرج الالتماس والدعاء ويلزم من هذا التعريف
كون لا تترك الفعل الفلاني مستعملا نهيا ولا اترك غير نهي واما الثاني ففيه مباحث
الاول في انه دال على التحريم اعلم ان صيغة لا تفعل قد استعملت في معان سبعة التحريم
مثل ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والكراهة مثل ولا تنس نصيبك من الدنيا
والتحقير مثل ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا وبيان
العاقبة مثل ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء مثل ولا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطانا واليأس مثل ولا تعتذروا اليوم والارشاد مثل لا تسألوا عن اشياء ان تبد
لكم تسؤكم وليست حقيقة في الجميع اجماعا وهل هي حقيقة في التحريم او في الكراهة او
في القدر المشترك بينهما الحق الاول لما قلناه من ان الامر للوجوب فانه لما لم يكن فرق

بين الامر والنهي الا في متعلق الطلب او كان الامر دالا على الطلب الجازم اعني المانع من
نقيض المطلوب كان النهي كذلك وهو معنى اقتضاء التحريم ولان فاعل المنهي عنه عاص و
كل عاص يستحق العقاب على ما تقدم ففاعل المنهي عنه يستحق العقاب وهو معنى كونه للتحريم
ولان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركبها استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم
النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم الاشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد و
كان اجماعا واجماعهم حجة ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب تعالى الانتهاء عن المنهي عنه
لما تقدم من كون الامر للوجوب وهو المراد من اقتضاء الامر التحريم وفيه نظر فان تحريم المنهي
المنهي عنه انما استفيد من الامر بالانتهاء عنه لا من مجرد المنهي عنه والنزاع انما هو في
الثاني وايضا لا يلزم من كون نهيه عم مقتضيا للتحريم لدليل كون مطلق النهي كذلك
وقول المص كما قلناه في الامر يدل عليه بما ذكر من انه دال على الطلب الجازم **قال** قدس سره
ولا يدل على التكرار لان قول الطبيب لا تاكل وقول السيد لا تشتر اللحم لا يقتضيه ويصح
تقييده بالدوام وعدمه من غير تكرير ولا نقض احتج المخالف بان النهي يقتضي المنع من
دخول الماهية في الوجود وانما يتحقق بعدم الادخال في كل وقت والجواب المنع فان
المنع من ادخال الماهية قدر مشترك بين المنع دائما ووقتا ما ولا دلالة لما به الاشتراك
على ما به الامتياز ولا يدل على الفور **اقول** اختلفوا في ان النهي هل يقتضي التكرار
ام لا فقال الاكثر به ومنعه الاقل وهو اختيار المص هنا واحتج عليه بوجهين الاول
ان النهي قد استعمل في التكرار اتفاقا وفي الوحدة كقول الطبيب للمريض لا تاكل الغذاء
اي في هذه الساعة وقول السيد لعبده لا تشتر اللحم اي في هذا الوقت وقول المنجم
لا تسافر اي هذا اليوم فلا يكون حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما دون الآخر

والازم الاشتراك في الاول والمجاز في الثاني وهما خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة
في القدر المشترك بينهما الثاني ان النهي يصح تقييده بالدوام وبعدمه من غير تكرير
ولا نقض ومتى كان كذلك لم يكن مقتضيا للتكرار اما الاول فظاهر فانه يصح ان يقال
لا تزن ولا تشرب الخمر ابدا ولا تاكل الخل وتشرب اللبن في هذه الساعة واما بعدها
فكل واشرب ولا يعد هذا الكلام تكريرا ولا نقضا واما الثاني فلانه لو كان للتكرار لكان
تقييده بالدوام تكريرا عاريا عن الفايدة وتقييده بالمرة الواحدة نقضا واحتج المخالف
بان النهي عن الفعل يقتضي المنع من ادخال ماهيته في الوجود وانما يتحقق ذلك من المنهي
اذا لم يدخل فردا واحدا من افراد تلك الماهية ولو في وقت ما اذ لو كان قد ادخل تلك الماهية
في الوجود لاشتمال ذلك الفرد عليها فلم يكن منهيا والجواب المنع من عدم تحققه الا
بذلك فان المنع من ادخال الماهية في الوجود قدر مشترك بين المنع من ادخال الماهية
في الوجود دائما وبين المنع من ادخال الماهية في الوجود دائما ولا دلالة لما به الاشتراك
وهو المنع من ادخال الماهية في الوجود مطلقا على ما به الامتياز وهو قيد الدوام لانه
عام والعام لا يدل على الخاص والمص اختار في النهاية كونه للتكرار وهو الحق لانه
المتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ وتجرده عن القراين ولان الصحابة
استدلوا بمجرد النهي على تحريم كثير من المنهيات على سبيل الدوام كالزنا والربا
وقتل النفس وذلك دل على كونه حقيقة فيه اذا تقرر هذا فاعلم ان الذاهبين الى
اقتضاء النهي التكرار قالوا انه يدل على الفور ومخالفوهم في ذلك منعوا منه لما
تقدم في باب الامر **قال** مدة بحره الثاني يدل على الفساد في العبادات لا المعاملات
اما الاول فلان الاتي بالعبادة المنهي عنها غير آت بالمامور به لاستحالة كون الشيء

وهو معنى اقتضائه التكرار اذ لو
ادخل فردا واحدا من افراد تلك
الماهية ولو في وقت ما لوجوده

مامورا به

مامورا به منهيا عنه فيبقى في عهدة التكليف واما الثاني فلانه لا استبعاد في ان
يقول الشارع لا تبع وقت النداء وان بعت ملكت الثمن ولانه لو دل على الفساد لدل
اما بمنطوقه او بمفهومه والقسمان باطلان اما الاول فلان النهي يدل على الزجر لا غير
واما الثاني فلانفكاكه عنه في التصور ولا ينافي سلبه في العبادات لان الفساد فيها
عدم موافقتها لامر الشارع وفي المعاملات عدم ترتب حكمها عليها وكما لا يدل على
الفساد فكذا لا يدل على الصحة لقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك **اقول**
ذهب اكثر الاصوليين الى ان النهي لا يدل على فساد المنهي عنه مطلقا وقال الاخرون
يدل عليه مطلقا وقال ابو الحسين البصري يدل بلا لته على الفساد في العبادات دون المعاملات
اختاره فخر الرازي والمص واحتج على المقام الاول اعني دلالة النهي على الفساد في العبادات
ان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان
المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله
وتركه وانه مح فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به واما الثاني فلانه تارك المامور به
وتارك المامور به عاص وكل عاص مستحق العقاب على ما تقدم وفيه نظر فانه ان كان
المراد بقولكم ان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به انه مامور بشيء لم يات به منفا ذلك
الاحتمال كونه غير مامور بشيء كما في صوم العيد وصلوة الحايض وان كان المراد اعم
من ذلك بحيث يصدق على من لم يؤمر بشيء اصلا لم يصدق قوله تارك المامور به عاص
سلمنا لكن لا يلزم من كون المامور به مغايرا للمنهي عنه كون الاتي بالمنهي عنه غير ات
بالمامور به اما الفخر الرازي فادعى في المحصول ان المغايرة المذكورة مستلزمة لكون
الاتيان باحدهما غير الاتيان بالاخر وهو مسلم الا انه لا يفيدنا ادعاه من ان الاتي

بالمنهي عنه غير آت بالمأمور به نعم لو كان بين المأمور به والمنهي عنه منافاة بحيث لا يمكن
الاتيان المكلف بهما معا ثبت لزوم المدعى لكن ذلك ممنوع لاحتمال كون المأمور به
اخص من المنهي عنه كما في صوم الوصال واشباهه سلمنا لكن نتيجة الحجة المذكورة كون
الآتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على ترك المأمور به وذلك لا يوجب كون المنهي عنه
فاسدا سلمنا لكن لا يلزم من كونه مستحقا للعقاب كونه باقيا في عهدة التكليف فان
تارك العبادة الموقتة التي لا قضاء لها كالعيدين مستحق للعقاب غير باق على عهدة
التكليف ثم لو قال الآتي بالمنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقاب حصلت النتيجة
المذكورة ولم يحتج الى ما ذكره من المقدمات المذكورة والحق ان يقال المراد بالفساد
في العبادات كونها غير موافقة للشريعة وح يكون كل منهي من العبادات فهو غير
موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهي عنه من العبادات
فهو فاسد وهو المدعى واعترض ايضا بجواز كون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج
عن عهدة الامر كما انا نقول في قوله لا تصل في الثوب المغصوب فان فعلت سقط عنك
الفرض واجيب بانه اذا لم يات بالمأمور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به والا العقاب
بالدليل المذكور وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب وصحة العقاب على تقدير الاتيان بالمنهي
عنه القائم مقام المأمور به في اسقاط الفرض فان قلت المأمور به لا بد من اشتماله
على حكمة باعثة على الامر وهي مفقودة في المنهي عنه والا لساواه في كونه مطلوبا فلا
يكون منهيا عنه وح يستحيل قيامه مقامه في سقوط الفرض عنه قلت لا نسلم وجوب
فقد تلك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولا يلزم كونه غير منهي عنه على تقدير وجودها
فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة يمتنع من الامر به واما على المقام الثاني وهو عدم

دلالته

دلالته في المعاملات على الفساد فاحتج عليه بوجهين الاول انه لو كان النهي في المعاملات
دالا على الفساد لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت الثمن تناقضا
والتالي ظاهر البطلان فانه لا استبعاد في ذلك بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء
بالقبول والملازمة ظاهرة والثاني انه لو دل النهي في المعاملات على الفساد لكانت
دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي بقسميه باطل اما المقدم مسلم والملازمة ظاهرة
بطلان ٤ اما بطلان الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما
عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه لا يلزم من
تصور مدلول النهي عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره عليه الاجلي لا يقال هذا بعينه وارد
في النهي عن العبادات وقد ادعيتم انه دال على الفساد فيها لانا نقول لا نسلم فان
المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة النهي على ذلك ظاهر
اذ المنهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد في المعاملات وهو عدم
ترتب اثره عليه مطلقا فان النهي لا يدل عليه مطلقا كما تقدم واعلم ان بعض المتأخرين ذهب
الى ان النهي في المعاملات ان كان عن الشيء لذاته او لجزئه او لملازمه كان دالا على فساده
وان كان لعارض كالبيع وقت النداء لم يدل ثم اختلف القائلون بعدم دلالة النهي على
اختلفوا الفساد في دلالته على صحة المنهي عنه نقل عن ابي حنيفة ومحمد بن الحسن انهما قالا به
واطبق الجمهور من المعتزلة والاشاعرة على خلافه وهو الحق لنا لو كان النهي دالا على صحة
المنهي عنه لزم احد الامرين وهو اما صحة ما وقع الاتفاق على عدم صحته كصلوة الحائض
ونكاح المحرمات المنهي عنها وبيع الملاقيح والمضامين وحبل الحبلة وغير ذلك واما
تخلف المدلول عن دليله والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان النهي

الشرعي عن الصور المذكورة متحقق لقوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله ولا تنكحوا ما نكح
اباؤكم ونهيه عليه السلام عن باقي الصور المذكورة فاما ان يتحقق الصحة فيها فيلزم الاول
او لا يتحقق فيلزم الثاني فلانه لو دل على الصحة لكان اما بلفظه او بمعناه والثاني بقسميه
باطل اما المقدم فمثله والملازمة بينة وكذا بطلان كل واحد من قسمي الثاني اذ لفظ النهي ليس
موضوعا للصحة المنهي عنه والملزوم احتجاب المنهي عنه اما الشرعي او غيره والثاني باطل
لوجوب حمل اللفظ الوارد من الشارع على ما وضع له والثاني غيره من موضوع اللغة و
العرف كما في غير النهي عن صلوة الحائض ليس من الدعا وكذا باقي الالفاظ الصور المذكورة
ثم نقول فذلك المعنى الشرعي اما ان يكون متحققا اولا والثاني باطل والا لما صح النهي عنه
فان المحال كما لا يصح الامر به لا يصح النهي عنه وايضا فانه لا يصح ان يقال للزمن لا تطر و
للاعمى لا تبصر فثبت ان المعنى عنه هو المعنى الشرعي اعني الصحيح وهو ممكن التحقق وهو المطلوب
والجواب ان النقض بما ذكرناه من الصور المنهي عنها فانها غير صحيحة وفاقا مع اقتضا دليلكم
صحتها سلمنا لكن يجوز حمل النهي هنا على النسخ كما يقول الموكل لوكيله في البيع لا تبع فانه
وان كان نهيا في الصيغة الا انه نسخ في الحقيقة سلمنا لكن متعلق النهي الامور اللغوية
وهي ممكنة واما الامور الشرعية فلا نسلم كونها ممكنة ولا نسلم ان النهي لها والحق
ان يقال ان الصلوة مثلا تصدق شرعا على الصحيحة والفاسدة لصحة تقسيمها اليهما
فهي اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وكذا صحة البيع والنكاح وغيرهما ويمنع كون
المعنى الشرعي هو الصحيح دون غيره والا لما صح ان يقال لمن صلى صلوة فاسدة اعد صلوتك
وحمله على المجاز خلاف الاصل **قال** البحث الثالث المكلف ان امكن خلوه عن كل فعل
كالمستلقي مع القول ببقاء الاكوان واستغناء الباقي امكن قبح الجميع فجاز النهي عن جميع

افعاله

افعاله وان لم يمكن خلوه عن الجميع امتنع قبح الجميع والا لكان معذورا فيه لعدم تمكنه من تركه
ويصح قبح جميع افعاله على وجه وحسنها على وجه اخر فالخارج من الدار المغصوبة ان قصد
الضرر كان قبيحا وان قصد التخلص كان حسنا وقد يكون الشيء مفسدة عند علم الامر
وكذا الاخر كما في بيع الام دون ولدها الصغير وبالعكس فصح النهي عن احدهما على
سبيل التخيير والبدل ولا يمكن القول بقبحهما معا لان التقدير قبح احدهما عند
علم الامر وهذا يصح في المختلفين دون الضدين اذ وجود كل واحد من الضدين يوجب
علم الاخر وما يجب لا يكون شرطا في قبح **اقول** المكلف ان امكن ان يخلو عن كل فعل
كالمستلقي الساكن جميع اعضائه على قول من يرى بقاء الاكوان وان الباقي مستغن عن
المؤثر وانما اشترطنا بقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لانه لولا الاول لكان المستلقي
فاعلا للسكون حالا فحالا فلم يكن خاليا عن الفعل ولولا الثاني لكان حافظا لا السكون
الاول فلم يكن خاليا عن الفعل وكلا المقامين مختلف فيه بين المتكلمين وانما مثل
بالمستلقي لانه ابعد احوال المكلف عن ظهور الفعل ولهذا جعله الشارع اخر مراتب العجز
عن الصلوة لا لان هذا الحكم مخصوص به لانه ثابت للقائم والقاعد وغيرهما لان القائم
انما يوثر في القيام حال حدوثه اما حال بقائه فلا فعل فهذا يمكن قبح جميع افعاله فيصح نهيه
عنها اجمع اذا قلنا انه لا يمكن خلوه من الافعال فانه لا يمكن قبح جميع افعاله على جميع الوجوه
والا لكان معذورا في فعل ما فيها لعدم تمكنه من تركه ويقبح نهيه عنه والا لزم تكليف
ما لا يطاق ويمكن قبح جميع افعاله على وجه دون وجه فيصح نهيه عنها اجمع من ذلك الوجه
الذي تعلق القبح به دون الاخر كالخروج من الدار المغصوبة فان قبيحا ان قصد به المكث
في المغصوب وحسن ان قصد به التخلص من الغصب ثم كون الشيء مفسدة قد يكون ثابتا

المقصد الرابع

لم مطلقا اي غير متوقف على شرط فصحس النهي عنه كذلك وقد يكون مفسدة مشروطة
بعدم آخر او لوجوده وبالعكس اي ويكون مفسدة ذلك الاخر مشروط بعدم الاول او لوجوده
فصحس النهي عنه بشرط عدم ذلك الاخر او وجوده فكذلك الاخر فالاول كبيع المملوكة دون
ولدها الصغير وكبيعه من دونها فان النهي عن بيع كل واحد منهما انما هو عند عدم بيع
الاخر فهو نهي عن التفريق بينهما واما الثاني فكنكاح احدى الاختين فانه مفسدة
عند نكاح الاخر فنهي عن كل واحد منهما عند وجود الاخرى وهو نهي عن الجمع بينهما
وهذا الحكم اعني كون الشيء مفسدة عند عدم الاخر انما يصح في المختلفين الذين يمكن
اجتماعهما اما ما لا يمكن اجتماعهما كالضدين فلا الا في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة
عند عدم الاخر فلان وجود كل منهما يوجب عدم الاخر لاستحالة اجتماع الضدين وما
يجب للشيء لا يكون شرطا في تحققه واما في صورة ما اذا كان كل منهما مفسدة عند وجود
الاخر فلان المفسدة يكون حينئذ مستحيلة لتوقفها على المستحيل وهو اجتماع الضدين
فلا يصح توجه النهي الى احدهما والمراد بقوله وقد يكون الشيء مفسدة عند عدم الاخر ان
يكون المفسدة مشروطة بذلك العدم لا مجرد اقترانها به والا لتناول ذلك المفسدة المطلقة
كالظلم والكذب فان كلا منهما مفسدة عند عدم الاخر كما هو مفسدة عند وجوده

قال مدبره المقصد الرابع في العام والخاص وفيه فصول الاول في الفاظ
العموم وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد
فبالاول خرجت النكرات سواء كانت للواحد او اثنين او الجماعة واسم عدد وبالثاني الاسم
المشترك والحقيقة والمجاز وهو ضرب زيد عمرو او فرق بينه وبين المطلق لان المطلق دال
على الماهية من حيث هي هي ولا يدل على وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها

اعني

بل يكون تصرطلقا غير مشروط ... لم الا ذلك بقوله وما يجب ان لا يكون شرطا في تحققه

المقصد الرابع في العام والخاص

والعموم

في العام والخاص

والعموم من عوارض الالفاظ فان استعمل في المعاني كعم الجدب والخصب والخبر والمطر
فمجاز بدليل السبق الى الذهن اقول لما فرغ من مباحث الاوامر والنواهي شرع
في مباحث العام والخاص وقدم البحث عن العام على البحث عن الخاص لكون العام اصلا
للتخصيص ولكون فضل العام وجوديا وهو المستغرق وفضل الخاص عدميا وهو عدمه
وهذا البحث مما اشتمل على مسائل الاول في تعريفه واعلم ان المصنف عرف العام هنا بما ذكره
فخر الدين في المحصول لكونه احسن ما قيل في تعريفه وهو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح
له بحسب وضع واحد فاللفظ جنس للعام وغيره ويخرج الاشارات والمعاني و
بقيد بالقيد الاول اعني المستغرق لجميع ما يصلح له يخرج جميع النكرات سواء كانت
للواحد كرجل او الاثنين كرجلين او الجماعة كرجال فان رجلا يصلح لكل واحد من رجال
الدنيا ولكنه لا يستغرق الجميع وكذا رجلان ورجال ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة
فانها صالحة لكل عشرة وليست بمستغرقة لها وان كانت مستغرقة لاحادها وبقيده
بالقيد الثاني وهو قوله بحسب وضع واحد يخرج اللفظ المشترك بين معنيين كلفظ
القرء او معان كلفظ العين عند من يجوز استعمال المشترك في كل معانيه فانه يكون
مستغرقا لها لكن ليس بحسب وضع واحد ويخرج به ايضا الحقيقة والمجاز كالاسد الصالح
للحيوان المفترس حقيقة والرجل الشجاع مجازا عند من يرى استعمال اللفظ فيهما معا
فانه يكون مستغرقا وليس عاما لتعدد الوضع ويخرج به ايضا الجملة نحو ضرب زيد عمرا فانه
يكون مستغرقا لجميع ما يصلح له لكن لا بحسب وضع واحد واعترض صاحب النهاية بان
اللفظ المشترك لا يستغرق جميع ما يصلح له وان استغرق معانيه كلها لان ما يصلح الكل
واحد من جزئيات تلك المعاني وهو غير مستغرق لها وكذا الحقيقة والمجاز فان اللفظ

في

وان استغرقهما لكنه ليس مستغرقا لجميع جزئيات كل منهما مع صلاحيته لهما فهما خارجا
بالقيد الاول ويمكن ان يقال انه احترز بالقيد الاخير عن خروج اللفظ المشترك
اذا كان عاما من حد العام لانه احترز به عن دخوله في حده وذلك لان لفظ الاقراء مثلا
اذا قصد به الاطهار كان عاما في ذلك المفهوم مع انه غير مستغرق لجميع ما يصلح له مطلقا
لانه غير شامل لجزئيات الاقراء بمعنى الحيض مع كونه صالحا في الجملة وان كان لا بحسب
الوضع الاول فلولا التقييد بالقيد الاخير لما صدق حد العام عليه مع كونه عاما
فيكون الحد غير منعكس ويؤيد هذا الاحتمال قوله عقيبه فان عمومه لا يقتضي ان يتناول
مفهوميه ولو كان مراده اخراجه من العموم لقال فان تناوله لمفهوميه معا لا يقتضي
عمومه وايضا القيد المفيد للاخراج من التعريف لا بد وان يكون مخصصا له بحيث
يكون معه اخص منه بدونه وهنا على العكس فان المستغرق لما يصلح له مطلقا اخص من المستغرق
لما يصلح له مطلقا بحسب وضع واحد واما قوله ضرب زيد عمرا فليس بخارج بالقيد الاخير
بل بالاول وليس مستغرقا لجميع ما يصلح له لان المراد عموم الجزئيات لا عموم الاجزاء و
هذه الجملة ليس لها جزئيات يستغرقها وان كانت ذات اجزاء والباقي قوله بحسب
وضع واحد متعلق بقوله لما يصلح له المسئلة الثانية في الفرق بين العام والمطلق واعلم
ان لكل شيء حقيقة هو بها ذلك الشيء وهي مع قطع النظر عما يغايرها ليست الا تلك الحقيقة
فهي ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا عامة ولا خاصة ولا مسلوبا عنها شيء
من ذلك مع انها لا تخلو عن اقتران كل واحد من هذه المعاني بها على سبيل البدل
فان اخذت باعتبار اقتران الوحدة بها كانت واحدة وباعتبار اقتران الكثرة بها
كانت كثيرة وباعتبار اقتران العموم بها تكون عامة وكذا باقي العوارض اذا تقرر

هذا فاللفظ

هذا فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن جميع ما يغايرها مطلقا
مطلق كالانسان والدال عليها باعتبار اقتران الكثرة الشاملة التي لا حصر بها عام
كالرجال ثم الكثرة المحصورة اسم العدد كخمسة رجال وهو في الحقيقة معدود والعدد عارض
وما الكثرة الغير المحصورة ولا الشاملة الجمع المنكر كرجال فان اخذت مقترنة بوحدة
معينة فهو المعرفة كالرجل للمعهود وغير معينة فهو النكرة كرجل ويسمى الشخص المنتشر
فقد ظهر من هذا التقسيم الفرق بين المطلق والعام فان المطلق اعم من العام لكون مدلوله
الماهية من حيث هي هي ومدلول العام الماهية مقيدة بقيد الكثرة الشاملة الغير
المحصورة ومنه يعلم الفرق بين النكرة والمطلق فان مدلول النكرة الماهية المقيدة
بوحدة غير معينة ويظهر خطأ من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه
واحدا او غير معين قيد زائد على الماهية المسئلة الثالثة في عروض العموم اعلم
ان الناس اختلفوا في ان العموم هل يعرض للمعاني بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ
حقيقة فمنع الاكثرون كالسيد المرتضى وابي الحسين البصري والغزالي والمحقق وقال
اخرون انه حقيقة في المعاني ايضا لنا لو كان حقيقة في المعاني لاطرد والتالي باطل
فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لما عرفت من ان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان
التالي فظاهر فانه لا يوصف زيد وعمرو بالعموم حقيقة ولا مجازا وفيه نظر فان القائل
بعروض العموم للمعاني لم يقل انه يعرض لكل معنى بل قال انه يعرض لمعان كلية لا جزئيات معينة
وما ذكرتموه من المثال جزئي زيد وعمرو وليس كذلك فعدم صدق العموم عليه لا يدل على عدم
الاطراد سلمنا لكن كون الاطراد دالا على الحقيقة لا يستلزم كون عدمه دالا على عدم
الحقيقة لجواز كونه اعم كما لا يخفى احتج المخالف بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني

اطلاق فظاهر اشاعيا كقولهم عم العطا وعم الجدب وعم الخصب ومطر عام وخبز عام والاستعمال
دليل الحقيقة والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق
لفظ العام ولو كان حقيقة في المعنى او في القدر المشترك بينهما لم يتحقق ذلك السبق
قال مسئلة المبحث الثاني الحق ان للعموم صيغة تدل عليه وهي اما ان يتناول
العقلاء وغيرهم مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازاة او يختص بالعقلاء كمن
في المجازات والاستفهام او غيرهم كما ومتى واين وحيث وقد تفيد في الدلالة على
الاستغراق الى انقسام لفظ الى الموكلام الجنس مع الجمع والاضافة كعبيدي احرار و
حرف النفي مع النكرة وقد يستفاد العموم من العرف مثل حرمت عليكم امهاتكم او من
العقل كدليل الخطاب ومنع السيد المرتضى من دلالة الصيغ على العموم وهو مذهب
الواقفية لنا لو كان قوله من دخل داري مثلا للخصوص لما حسن الجواب بالعموم ولو
كان للاشتراك لما حسن قبل السوال عن كل محتمل ولو كان من دخل داري اكرمه مشتركا
لما حسن الامتثال قبل السوال عن كل فرد ولما حسن الاستثنا لو كان للخصوص ولو لم
يكن كل للعموم لما ناقض قام كل انسان ما قام كل انسان الدال على الجزئي ولانهم اذا
عبروا عن العموم اتوا بهذه الصيغة وكذا جميع والنكرة المنفية نقيض الموجبة الجزئية
ونقيض الجزئي كلي احتج السيد المرتضى على الاشتراك بوجهين حسن الاستعمال و
الاستفهام وصحة الاستثنا مما دل على عموم كل ما ادعينا عمومه والجواب ان الاستعمال
قد يوجد مع المجاز فلا يصح الاستدلال به على الحقيقة والاستفهام قد يحسن لاجل كون
اللفظ مشتركا بل للتحقق لارادة الحقيقة دون المجاز اقول اختلف الناس في انه
هل للعموم صيغة يدل عليه بالوضع في لغة العرب ام لا فاثبته جماعة من المعتزلة و

الشافعي وكثير

والشافعي وكثير من الفقهاء وزعموا ان للعموم صيغا يدل عليه حقيقة فان استعمالها
في الخصوص مجاز وسيأتي تفصيلها ونفاه المرجئة والسيد المرتضى والواقفية
وذهب اخرون الى ان الالفاظ المدعى وضعها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها
في العموم مجاز ونقل عن الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص
والثاني الوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني احتج الاولون على صحة ما ذهبوا
اليه من حيث الاجمال ومن حيث التفصيل اما الاول فلان الداعي الى وضع الالفاظ للعموم
موجود والمانع منه مفقود والقدرة عليه ثابتة ومتى كان كذلك وجب تحققه اما
الاول فظاهر فان العموم معنى تشتد الحاجة الى التعبير عنه وافهام السامع اياه ولا كلفة
على الواضع في لفظ وضع بازائه ولا مانع له عن ذلك وذلك معلوم عنده وكان داعيا
له عليه وثبوت القدرة عليه ضروري واما الثاني فلان الفعل واجب الثبوت عند
ثبوت القدرة والداعي وانتفا المانع واما الثاني وهو اقامة الحجة على ان كل واحد
من الالفاظ المدعى وضعه للعموم لغة فهو كذلك فنقدم عليه بيان اقسامها
واعلم ان اللفظ المفيد للعموم لغة اما ان لا يتوقف افادته اياه على انضمام لفظ اخر اليه
او يتوقف والاول اما ان يتناول العقلا وغيرهم او يختص بهم دون غيرهم او
يختص بغيرهم دونهم والاول مثل كل وجميع واي في الاستفهام والمجازات كقولك
اي عبد اتيت واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي ثوب اعجبك فهو لك
والثاني كمن في المجازات والاستفهام نحو من يتوكل على الله فهو حسبه ونحو من
اتاك هذا واما الثالث اما ان يتناول جميع ما عدا العقلا كلفظ ما نحو قوله تعالى وما
اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وما منعك اذ رايتهم ضلوا الا تتبعن

اقتضت امرا او البعض كلفظ متى فانه يعم الزمان كقوله نعم متى هذا الوعد وكقول الشاعر
متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد ولفظ اين فانه يعم المكان كقوله تعالى
فاين تذهبون ونحوها وحسب العلما فاحسن الهيم واما الثاني وهو المحتاج في افادته
العموم الى اقتران لفظ آخر به فكالجمع الذي لا يفيد العموم الا بانضمام لام الجنس اليه
كالفقها او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد العموم الا عند دخول حرف النفي كلا رجل
في الدار واعلم ان العموم كما يستفاد من اللغة فكذا يستفاد من غيرها وهو اما العرف
مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يفيد عرفا تحريم سائر انواع الاستمتاعات واما العقل
وهو ثلثة اما الاول ان يكون اللفظ مفيدا للحكم وعلته فيقتضي ثبوت ذلك الحكم في جميع
صور وجود العلية عند من يجيز العمل بالقياس مطلقا او هذا النوع وهو منصوص
العلة كشيخنا قدس سره الثاني ان يكون العموم مستفادا من سؤال السائل مثل ان
يسئل عمن افطر في نهار رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول هذا الحكم وهو وجوب
الكفارة لكل مفطر في نهار رمضان الثالث دليل الخطاب عند من يقول به مثل قوله عليه السلم
في سائمة الغنم زكوة فانه يفيد انتفا الزكوة عن كل ما عدا السائمة اذا تقرر هذا فنقول
الدليل من في الاستفهام للعموم ان نقول ان لم يكن للعموم خاصة لكان اما للخصوص
خاصة او لهما معا على سبيل الاشتراك او لا لواحد منهما والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان كونها للخصوص وحده فلانه لو كان كذلك لما حسن
الجواب بالعموم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال والتالي باطل قطعا فان من قال لآخر من عندك
يحسن ان يجيبه بذكر كل واحد من العقلا واما بطلان كونها مشتركة بينهما فلانه لو كان
كذلك لم يحسن الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة مرتبة من مراتب الخصوص فاذا قيل

يقول

من عندك يقول من الرجال او من النسا فان قيل من الرجال يقول من العرب او العجم فاذا
قيل من العرب قيل من ربيعة او مضر وهلم جرا ومن المعلوم ان ذلك مستقبح عند اهل
اللسان وانما قلنا انه لا بد من استفهامه عن كل رتبة لان القايل بكونه موضوعة للخصوص
وحده او له وللعموم على سبيل الاشتراك لم يخص ذلك بمرتبة واحدة من مراتب الخصوص واما
الامر وهو كونها ليست موضوعة لواحد منهما فهو باطل بالاجماع وفيه نظر لاحتمال كونها
موضوعة للقدر المشترك بين العموم والخصوص ومنع الاجماع على عدمه واما كونها
للعموم في المجازات ايضا فلان السيد اذا قال لعبده من دخل داري فاكرمه حسن اكرام
كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام بعض الداخلين استحق اللوم والذم وذلك دليل كونها للعموم
خاصة اذ لو كانت للخصوص وحده لما حسن اكرام كل داخل وكذا لو كان مشتركا بين العموم
والخصوص لم يحسن اكرام الجميع الا بعد ان يستفهمه ويظهر ان المراد العموم ولا يجوز ان
يكون موضوعا لا لواحد منهما للاجماع على فساده وايضا فانه يحسن استثنا كل صنف
من اصناف العقلا منه مثل قوله من دخل داري اكرمه الا الجهال والا الظالمين وهلم جرا
والاستثنا اخراج ما لولاه لوجب دخوله على ما ياتي فانما قدم البحث عن عموم هذه الكلمة
لاختصاصها بالعقلا وهذا بعينه دال على ان اي في الاستفهام والمجازات للعموم
ولفظ كل للعموم لانه لولا ذلك لما ناقض قولنا قام كل انسان ما قام كل انسان والتالي
باطل لاستعمال كل منهما في تكذيب الآخر عرفا فكذا المقدم والا لزم النقل المخالف للاصل
واما الملازمة فلان التناقض لا يتحقق الا اذا كان الكل مفيدا للعموم لان النفي عن
الكل لا يناقض الاثبات في البعض واعترض المصنف بان تناقض القولين المذكورين لا
يتوقف على كون كل للعموم فانه على تقدير كونه سور ايجاب جزئي يكون سلبه سور سلب

سور سلب كلي كما في قولنا واحد من الناس كاتب ليس واحد من الناس كاتبا وايضا يكفي في
التناقض اتحاد المورد وفيه نظر فان ليس كل غير موضوع للعموم اتفاقا ولاستعمال
اهل اللغة اياه في غير العموم كما في قولهم ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرة وغير ذلك
من امثالهم وليس موضوعا للبعض بخصوصه وهو ظاهر فيكون نقيضه وهو كل موضوعا
للعموم وهو المطلوب وقوله اتحاد المورد يكفي في التناقض مسلم الا ان توارد القولين
على شيء واحد انما يعلم اذا كان احدهما كليا لعدم دلالة احدهما على جزئي معين وهذا
الدليل بعينه دال على ان لفظة جميع للعموم واما النكرة المنفية فلانها نقيض المثبتة
اذ قولنا في الدار رجل يناقض قولنا لا رجل في الدار والاول غير دال على العموم وفاقا
فيكون الثاني دالا عليه والا لما تناقضا لان الايجاب الجزئي انما يناقضه السلب الكلي
احتج السيد المرتضى على اشتراك هذه الصيغ بين العموم والخصوص بحسن الاستعمال
في كل منهما وذلك دليل على كونه حقيقة فيهما لما تقدم ولانه يحسن من السامع ان
يستفهم من اللافظ مراده بكل واحدة من هذه الصيغ هل هو للعموم او غيره وذلك
يمنع من كونه حقيقة في احدهما خاصة اذ لو كانت حقيقة في احدهما لتبادر الى فهمه
فطلبه للفهم بعد ذلك يكون عبثا واجاب المص عن ذلك بالمعارضة والنقض اما
الاول فلان كل واحدة من الصيغ المدعى كونها للعموم يصح ان يستثنى اي
فرد شئنا من الافراد التي يصدق عليها اتفاقا والاستثناء عبارة عن اخراج ما
لولاه لوجب دخوله في المستثنى منه وذلك مستلزم للعموم واما الثاني فبالمنع
من دلالة الاستعمال على الحقيقة لانه موجود مع المجاز ايضا خصوصا مع رجحان المجاز
على الاشتراك فيكون اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص والاستفهام غير دال

على الاشتراك لانه قد يراد لتحقق ارادة حقيقة اللفظ دون مجازه مع انتفاء الاشتراك ولهذا
يجاب باعادة اللفظ كما لو قال ضربت القاضي فيحسن ان يقال ضربت القاضي فيقول نعم
ضربت القاضي فلو كان الاستفهام لا يحسن عند كون اللفظ مشتركا لما حسن الجواب
الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام المحتملة اذ القائل بكون اللفظ موضوعا للعموم و
الخصوص لم يقل انه يختص بمرتبة من مراتب الخصوص فعلى هذا يجب ان يستفهم اولا هل المراد
العموم او الخصوص فان قيل الخصوص سئل عن كل واحد من المراتب وذلك باطل بالاتفاق
قال قدس سره المبحث الثالث في مسائل اختلفوا فيها منها المفرد المعرف بلام الجنس
ليس للعموم خلافا للجبائي لعدم دلالة اكلت الخبز وشربت الماء عليه وعدم تاكيده بالجمع
وعدم وصفه به وقولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر مجاز لعدم اطراده
كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا **اقول** اختلف في الواحد المعرف
بلام الجنس كالانسان والفرس هل هو للعموم ام لا فذهب ابو علي الجبائي والمبرد وجماعة
من الفقهاء وجمع من المتاخرين اليه وذهب الباقون الى انه ليس كذلك وهو الحق لنا لو كان
للعموم لم يحسن ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم والملازمة
ظاهرة وفيه نظر للمنع من الملازمة لان التجوز وهو استعمال اللفظ في غير موضوعه لعلاقة
سائغ وبالخصوص مع تحقق قرينة دالة عليه كما هو في هذا القول فان عدم تمكن القائل
من اكل جميع اخباز العالم وشرب جميع مياه البحار والانهار والعيون معلوم لكل عاقل
وذلك قرينة تمنع من فهم ارادة العموم الثاني انه لو كان للعموم لصح تاكيده بالجمع و
التالي باطل لانه لا يقال جاءني الفقيه انفسهم ولا رايت العالم اعينهم فالمقدم مثله و
الملازمة ظاهرة الثالث انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع والتالي باطل فانه لا يحسن ان

يقال جاءني الفقيه العلماء الفضلاء واعترض باحتمال استناد عدم جواز تأكيده ووصفه
بما يدل على الجمع الى عدم تطابق الصيغ وهو شرط في التأكيد والوصف وفيه نظر فان
التأكيد والوصف يتبعان معنى الجمع لا لفظه ولهذا لو سمي رجلا بالعلماء لم يجز ان يقال
جاء العلماء الفاضل ولو صلح سببا لحمله الناس بالعالم قبل جاء العالم الفاضلون ولم يجز
ان يقال جاء العالم الفاضل احتجوا بقولهم في الامثال اهلك الناس الدرهم البيض
والدينار الصفر وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا فاستثنى منه والاستثنا
اخراج ما لولاه لوجب دخوله والجواب ان هذا الاطلاق مجاز بدليل انه لا يطرد فانه لا يقال
اهلك الناس الفرس السوابق والجارية الحسنات والطعام الطيبة وكذا لا يقال رأيت
الرجل الا المؤمنين ولان الخسارة لما يلزم جميع افراد الانسان عدا المؤمنين جاز الاستثنا
المذكور **قال** مد ظله ومنها الجمع المنكر ليس للعموم خلافا لقائل لصدق جاءني
رجال ثلثة واربعة وخمسة ومورد التقسيم مشترك واقل الجمع ثلثة للفرق لغة بين صيغ
الجمع والتثنية وامتناع اتصاف احدهما بما يدل على الآخر واختلافهما في الضمائر احتج
القاضي ابو بكر وابو اسحق بقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين انا معكم مستمعون فان كان له
اخوة وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب انه مضاف الى الفاعل وهو
الحاكم والمفعول وهو المتحاكمان والاستماع لموسى وهرون وفرعون ووجب الحجب
مستفاد من السنة ولا نزاع في الآية منه والحديث المراد به ادراك فضيلة الجماعة
اقول ذهب ابو علي الجبائي على ان الجمع المنكر كرجال مثلا للعموم وخالفه الباقون
وهو الحق لنا انه لو كان للعموم لما صح نعته بما لا يفيد العموم والتالي باطل فالمقدم مثله و
الملازمة ظاهرة اذ النعت تابع للمنعوت في الشمول وعدمه واما بيان بطلان التالي فلانه

فلانه

يصح انقساما ان يقال جاءني رجال ثلثة او اربعة وخمسة وهكذا وايضا فانه يصح تقسيم رجال
الى هذه المراتب وغيرها من باقي مراتب الاعداد فيقال جاءني رجال اما ثلثة او اربعة او
خمسة ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ومغاير لها فلا يدل على العموم وفيهما نظر
اما الاول فلمنع من مساواة النعت للمنعوت في الشمول وظاهر انه ليس كذلك فان
النعت انما يفيد في الاغلب التخصيص كما في المركبات التقييدية ولو كان مساويا للمنعوت
في العموم لما افاد تخصيصا واما الثاني فلانا لا نسلم انه تقسيم بل ترديد المردد لا بحسب الكم
بين الاجزاء المردد بينها كقولنا هذا الشخص اما انسان او فرس وهذا العدد اما زوج
او فرد اذا عرفت هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في اقل الجمع اي اقل ما يصدق عليه الصيغة
الموضوعة للجمع كرجال وفعلوا فذهب المحققون الى انه ثلثة واختاره ابو حنيفة والشافعي
ومشايخ المعتزلة وهو منقول عن ابن عباس واختاره فخر الرازي وقال مالك وداود و
القاضي ابو بكر وابو اسحق والغزالي وبعض اصحاب الشافعي اثنان وهو منقول عن زيد
بن ثابت واختار المصنف الاول واحتج عليه بان اهل اللغة فرقوا بين الجمع والتثنية فقالوا
في الجمع رجال وفعلوا وفي التثنية رجلان وفعلا ولو كان لفظ الجمع صادقا على
التثنية لما كان لهذا الفرق معنى ولانه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه حيث يقال
الرجلان العلماء والزيدان الفاضلون وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم والملازمة
ولانه لو كان لفظ الجمع صادقا على التثنية لم يكن بين ضميريهما تفاوت فيقال الرجلان
قاموا والرجال قاما وفي الاول نظر فانا لا نسلم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ الجمع
على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد على الاثنين
وعدم صلاحية صيغة التثنية كذلك مع اشتراكهما في صدقهما على الاثنين ولنا

[illegible]

الثاني والثالث فقد قيل عليهما ان الصفة تابعة للموصوف لفظا لا معنى وكذا الضمير
تابع للفظ دون المعنى وفيه نظر لما تقدم احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى وداود
وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين والهاء
والميم في لحكمهم عائدة الى داود وسليمان وهما اثنان الثاني قوله تعالى فاذهبا بآياتنا
انا معكم مستمعون والكاف والميم الى موسى وهرون فاتى بضمير الجمع في المثنى
ولو لم يكن اسم الجمع صادقا على اثنين لما صدق عليهما ضميره والثالث قوله تعالى فان كان
له اخوة فلامه السدس مع ان الحجب يتحقق باخوين اجماعا فلو لا تناول الاخوة للاخوين لما
كان كذلك الرابع قوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الحكم مصدر يصح اضافته
الى الفاعل والمفعول وههنا قد اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والمفعول وهو المقضي فكان
فكانوا ثلثة والهاء والميم عائدة اليهم وعن الثاني ان الكاف والميم في قوله تعالى معكم
عائدة الى موسى وهرون وفرعون وهم ثلثة وعن الثالث بحجب الاخوين مستفاد
من السنة لا من الآية المذكورة وهو غير ما نحن فيه اذ لا يلزم من كون الاخوين حاجبين
ان لا يكون الاخوة حاجبين وعن الرابع ان المراد ادراك فضيلة الجماعة في الصلوة
وليس النزاع فيما يصدق عليه لفظ الجمع اذ هو موضوع لغة للاجتماع المتحقق في الاثنين
فصاعدا بل في اللفظ المسمى بالجمع كرجال مثلا **قال** مذهب وجوه ومنها مثل لا
يستوي قيل انه للعموم لانه نفي دخل على نكرة فيعم وقيل ليس للعموم لان نفي الاستواء اعم من
نفيه من كل الوجوه او من بعضها فلا دلالة له للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات
فان جعلنا الاستواء عاما حتى لا يصدق على الشيئين الا باعتبار تساويهما من كل الوجوه
كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان جعلنا الاستواء صادقا على الشيئين باعتبار

عن الاول م

تساويهما ولو في امر ما لم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولكن قيل انه الاثبات للعموم والا
لصدق التساوي على المتباينين لصدق تساويهما في سلب ما عداهما عنهما وقيل لا
والا لم يصدق مطلقا اذ المتماثلات مختلفة والاقرب البناء على العرف **اقول** اختلفوا
في مثل نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء
الشافعية الى انه للعموم بمعنى انه يقتضي ان لا يتساويا في شيء اصلا ومنعه ابو حنيفة
واختاره فخر الدين الرازي والمصنف وفائدة الخلاف يظهر في قصاص الذمي من المسلم فعند
الشافعي لا يتحقق الاستواء بين الذمي والمسلم في هذا الحكم وعند ابي حنيفة يتحقق احتج الاولون
بان الجملة نكرة داخل عليها النفي والنكرة في سياق النفي للعموم على ما تقدم وايضا
فالمتساويان المنفية اما على مطلق المساواة او على مساواة مخصوصة
والثاني باطل اذ ليس في اللفظ اشعار بتلك الخصوصية فتعين الاول وذلك يقتضي
العموم لان المطلق لا ينتفي الا بانتفاء جميع جزئياته احتج الآخرون بان نفي المساواة قابل
للتقسيم الى نفيها من كل وجه والى نفيها من وجه دون وجه فيكون مشتركا بينهما
اعم منهما فلا يدل على نفيها من كل وجه لان العام لا يدل على الخاص والتحقيق ان يقال ان
النفي فرع الاثبات لكونه رفعه فان كان الاستواء في جانب الاثبات عاما بمعنى انه اذا صدق
على شيئين انهما متساويان لا يقتضي تساويهما من كل الوجوه كان نفي الاستواء نفيا للعموم
فلا يكون عاما لان نقيض الكلي جزئي وان لم يكن عاما بمعنى انه يكفي في صدق التساوي على
الشيئين تساويهما في بعض الوجوه كان سلبه عاما لان نقيض الجزئي كلي وقد قال
الفريق الثاني انه في جانب الاثبات يفيد العموم والا لكفى في صدق المساواة على
الشيئين تساويهما من وجه وهو باطل والا لصدق على كل مفهومين حتى النقيضين انهما

حـ

متساويان لان كل مفهومين لا بد ان يتساويا في كونهما مفهومين وفي سلب ما
عداهما عنهما ويلزم من ذلك كذب سلب المساواة عن اي مفهومين فرضا والثاني
باطل للاية المذكورة ونظايرها كقوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل
لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير اولي الضرر وقل لا يستوي الخبيث والطيب
وفيه نظر لمنع الحصر فانه لا يلزم من عدم كون المساواة للعموم صدقها على الشيئين
باعتبار تساويهما في امر ما لجواز اشتراط الصدق فيها عليهما بتساويهما في امور معتدة
ظاهرة يمكن اشتراكهما فيهما واما الدليل الاول فنقول ان اشترط الصدق المساواة
على الشيئين بتساويهما من كل وجه والا لما صدق المساواة على شيء مطلقا لان كل شيئين
لا بد ان يتميز احدهما عن الاخر وجها لعدم تمايزهما واقله بتعينه وتشخصه والا لكانا واحدا
فان التعدد فرع التميز ويلزم من ذلك صدق سلب المساواة عن كل شيئين مطلقا
وهو باطل والا لم يبق لذكرها وسلبها عنهما المساواة في الايات المذكورة فائدة ولا يكفي
في صدق المساواة عليهما تساويهما في امر ما فيكون سلب المساواة للعموم وفيه ما تقدم
ولما بطل كون التساوي من كل وجه شرطا في صدق المساواة على الشيئين وبطل الاكتفاء
فيه بالتساوي في امر ما ولم يكن ما بين هذين القسمين مضبوطا بحسب اللغة وجب البناء
في ذلك على العرف ويمكن الاستدلال على الاكتفاء في صدق المساواة على الشيئين في
بالتساوي في امر ما بانه يصدق عليهما انهما متساويان في ذلك الامر ومتى كان
كذلك صدق انهما متساويان مطلقا لان صدق المقيد يوجب صدق المطلق وفيه نظر
فان صدق المقيد انما يستلزم صدق المطلق اذا كان في جانب الثبوت واما في جانب النفي
فلا وههنا كذلك فان معنى قولنا هذان متساويان في الشيء الفلاني انه لا تفاوت

بينهما فيه وعدم

تامل متدبره

بينهما فيه وعدم استلزام نفي المقيد نفي المطلق ظاهر **قال**
ومنها الخطاب المصدر بالنبي مثل يا ايها النبي ص ليس للعموم الا بدليل خارجي لانه موضوع
للخاص لغة ولان اخراج الغير ليس تخصيصا احتج ابو حنيفة واحمد بالعادة الدالة على
العموم بتصدير امر الكبير والجواب اذا عرفنا ارادة امر الجميع صح ذلك قضاء للعرف **اقول**
الخطاب المصدر بالرسول مثل يا ايها النبي اتق الله يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا لا يتم
امته الا بدليل منفصل وهو مذهب المحققين خلافا لابي حنيفة واحمد بن حنبل واصحابهما
فانهما ذهبوا الى انه يكون خطابا للامة الا ان دل الدليل على الفرق لنا انه خطاب مخصوص
بواحد معين بحسب الوضع فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا لو امر السيد بعض عبيده
بخطاب مخصوص له لما لم يكن امرا للباقين بدليل انه لا يحسن ذمهم لو لم يفعلوا المامور
كما يحسن ذم ذلك العبد بعدم الفعل وكذا الكلام في النهي والخبر وغيرهما من انواع الخطاب
وكيف لا يكون كذلك والاوامر الشرعية تابعة للمصالح التي تختلف فيها الاشخاص اذ من
الجائز كون المامور به مصلحة للنبي ص ومفسدة لغيره ولانه لو كان الخطاب المصدر
به متناولا لغيره لكان اخراج ذلك الغير عن حكم الخطاب تخصيصا لانه يكون اخراج
بعض ما تناوله الخطاب ولا معنى للتخصيص الا هذا والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم قال
الآمدي اعلم ان المخالفين في ذلك ان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور للامة
مستفاد من هذا اللفظ فهو جهالة وان زعموا ان ذلك اي تناول الخطاب المذكور انه
مستفاد من دليل اخر وهو قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما يجري مجراه فهو خروج عن
هذه المسالة لان الحكم لا يكون واجبا على الامة بمجرد الخطاب المصدر بالنبي بل بدليل
اخر وليس الكلام فيه احتج ابو حنيفة واحمد بان العادة قاضية بان كل من كان مستقدما على

قوم فان امره يكون امرا لهم ولهذا لو امر السلطان الامير بالركوب الى مشاجرة العدو
لعد اهل اللغة امرا لاتباعه وكذا عند الاخبار بان الامير فتح القلعة الفلانية واخذ
البلد الفلاني والجواب من المنع من كون الامر المقدم امرا لاصحابه ولهذا يصح ان يقال لغة
وعرفا امر المقدم ولم يامر اتباعه من غير تناقض ولانه لو حلف ان لا يامر الاتباع لم يحنث بامر
المتبوع اجماعا وما ذكروه انما فهم بقراين وهي ان المقصود من الامر لا يتم الا بالمقدم والاتباع
ولهذا لو امره بالاحتياج في تحصيله الى اتباعه لم يفهم دخولهم فيه كما لو قال له
استخدم فلانا او سبته او تصدق عليه والمص قال ان عرف ارادة امر الجميع من امر
المقدم وجب العمل بذلك قضاء للعرف لكن لا يكون مستفادا من اللفظ بحسب وضعه
اللغوي والكلام انما هو في هذا **قال** مد ظله ومنها الخطاب باللفظ الموضوع
لخطاب المذكر مع شمول الاناث لو ارادة لا يتناول اطلاقه الاناث نحو المسلمين وفعلوا
وقيل بالدخول لنا ان الجمع تكرير الواحد وهو للمذكر احتجوا بنص اهل اللغة على تغليب
التذكير لو اجتمعا والجواب انه ليس محل النزاع **اقول** اللفظ اما ان يكون مختصا
بالذكور كالرجال او بالاناث كالنساء والاتفاق واقع على عدم شمول تناول احدهما
للاخر واما ان لا يكون كذلك فاما ان لا يظهر فيه علامة تذكير ولا تانيث كلفظ من او يظهر
فالاول يتناولهما جميعا على ما تقرر في العموم والثاني كالمسلمين وفعلوا والمسلمات
وفعلن فالمونث لا يتناول الذكور اجماعا واختلفوا في عكسه والحق انه كذلك بدليل
ان الجمع تكرير المنكر الواحد والمسلمون وفعلوا تكرير مسلم وفعل ولما لم يكن تكرير الرجل والان
هذه الصيغة اما ان تكون موضوعة للذكور خاصة وللاناث خاصة او لهما جميعا
او للقدر المشترك بينهما او لا لشيء من هذه الاقسام والاخير محال اتفاقا وكذا الثاني

والثالث

والثالث باطل لانه ان كان على سبيل الجمع لم يصدق على الذكور عند انفرادهم عن
الاناث وهو باطل اتفاقا وان كان على سبيل البدل لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل
والرابع باطل والا لجاز استعماله في المونث وحده كما جاز استعماله في المذكر وحده
وهو متفق على بطلانه ولانه يلزم المطلوب وهو عدم دلالته على ارادة الاناث لعدم دلالة
العام على الخاص فتعين الاول وهو المطلوب لقوله تعالى وقل للمومنين يغضوا من ابصارهم
ويحفظوا فروجهم وقل للمومنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن وقوله
ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات الاية احتج المخالف بنص اهل اللغة
على تغليب التذكير على التانيث عند الاجتماع بمعنى انهم سوغوا اطلاق لفظ الذكور
وارادة الذكور والاناث منه والاصل فيه الحقيقة والجواب انه ليس ذلك محل النزاع
اذ مراد اهل اللغة انه اذا اراد مريد ان يعبر عن الفريقين بلفظ واحد وجب اتيانه بلفظ
التذكير لكونه اصلا وكون التانيث فرعا عليه وذلك على سبيل التجوز لا ان الصيغة
موضوعة لمجموع الفريقين والنزاع انما هو في هذا **قال** مد ظله ومنها المقتضي
لا عموم له وهو ما لا يستقيم الكلام الا باضمار بعض الامور الصالحة للاضمار معه مثل حرمت
عليكم الميتة ووجوه الانتفاعات متعددة لا يمكن اضمار الجميع لما فيه من الزيادة المخالفة
للاصل الدال على نفي الاضمار وهو معارض بان اضمار البعض ليس اولى فاما ان يضمر الجميع
او لا يضمر شيء والثاني باطل فتعين الاول **اقول** اللفظ الدال الذي لم يمكن اجراؤه على
ظاهره الا باضمار شيء وهناك امور متعددة صالحة للاضمار بحيث يتم الكلام باضمار ايها
كان لا يقتضي اضمار الجميع وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له مثاله قوله تعالى حرمت
عليكم الميتة فان الكلام لا يستقيم الا باضمار شيء اذ التحريم عارض لافعال المكلفين لا لنفس

العين ووجوه الانتفاعات كثيرة كالاكل والبيع وغيرهما فنقول لا يجوز اضمار جميع تلك
الاضمار لما فيه من زيادة الاضمار المخالف للاصل واثبتنا اضمارا واحدا منها للضرورة
الناشئة من عدم استقامة الكلام من دونه ولا ضرورة في اضمار ما زاد على واحد
فيجب نفيه لاصالة عدمه وعورض بان اضمار البعض ليس اولى من اضمار بعض غيره
لاستقلال الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل
او يضمر واحد منها فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب والجواب انا
نلزم الترجيح بلا مرجح ان لو كان البعض المضمر معينا وكان مساويا لغيره في القرب الى
الحقيقة اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد والحاصل ان الانعام على البدل
او معينا اقرب من باقي الامور المحتمل اضمارها الى الحقيقة فلا **قال** قدس سره
ومنها لا آكل عام في جميع الماكولات فيقبل التخصيص خلافا لابي حنيفة لنا انه نفي
حقيقة الاكل بالنسبة الى كل الماكولات وهو معنى العام احتج ابو حنيفة بان المنفي الماهية
من حيث هي هي والقابل للتخصيص متعدد والجواب المراد نفي الافراد المطابقة للماهية
اقول اختلفوا في الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله لا اكل هل هو عام
في جميع مفعولاته كالماكولات ام لا فاثبته اصحابنا الامامية والشافعية والقاضي ابو
يوسف ونفاه ابو حنيفة وفائدة الخلاف تظهر لو نوى به الحالف ماكولا معينا هل
يقبل التخصيص بحيث لا يحنث باكل غيره ام لا والحق الاول لنا انه نفي حقيقة الاكل بالنسبة
الى كل الماكولات لانه نفي حقيقة الاكل من حيث هو اكل ويلزم منه نفي الاكل بالنسبة الى كل
ماكول لان الحقيقة اذا ارتفعت ارتفعت بالنسبة الى كل شيء والا لم تنتف من حيث هي
عند نفيها هف واذا دل اللفظ على ارتفاع ماهية الاكل بالنسبة الى كل الماكولات

بحث العموم

تحقق العموم ويقبل التخصيص كغيره من الفاظ العموم وايضا فالاتفاق واقع على انه لو قال
والله لا اكل اكلا صح تخصيصه بنية التخصيص فيكون بدون قوله اكلا كذلك لدلالة لفظ الفعل
وهو اكل عليه لكونه مشتقا منه لانه مصدره احتج المخالف بان المنفي في قوله لا اكل انما
هو حقيقة الاكل من حيث هي هي وهي مجردة عن قيد الوحدة والتعدد فلا يقبل التخصيص
لانه لا يتصور الا مع الكثرة والتعدد والجواب لا نسلم ان المنفي الماهية المطلقة التي لا وجود
لها الا في الذهن اذ لو كان كذلك لم يحنث بالمقيد لانه غير المحلوف عليه وهو باطل
اتفاقا بل المنفي جميع الافراد المطابقة لتلك الماهية الكلية وهو متعدد قابل للتخصيص
هكذا قيل وفيه نظر فان المنفي الكلي الطبيعي وهو نفس حقيقة الاكل الصالح للمقيد
وهو يوجد في الخارج في ضمن جزئياته فالآتي بالمقيد يكون آتيا به فيحنث **قال**
قدس الله روحه ومنها ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يدل على
العموم كقوله عم لابن غيلان امسك اربعا وفارق سائرهن من غير سؤال الجمع والترتيب
وفيه نظر لاحتمال علمه عم بالحال **اقول** نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في
حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله قوله عم لابن غيلان
وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن ولم يسئله عن كيفية عقده
عليهن هل كان على الجمع دفعة او على الترتيب فان ذلك يدل على عموم هذا الحكم لكل
واحد من الاحتمالين فانه لا فرق في ثبوت الحكم المذكور بين وقوع العقد عليهن
هل كان على الجمع دفعة واحدة او على التعاقب واعترض فخر الرازي في المحصول
باحتمال علمه عم بخصوص الحال فاجاب على ما هو معلوم له وترك الاستفصال لعلمه فانه
ح **قال** قدس سره ومنها العطف على العام لا يقتضي العموم لدلالته على الجمع

الصادق في الخاص والعام مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن احق
بردهن الخاص بالرجعية **اقول** العطف على العام هل يقتضي عموم المعطوف ام لا فمنعه
الشافعية واثبته ابو حنيفة لنا ان مقتضى العطف الجمع بين المعطوف عليه والمعطوف في
الحكم الثابت للمعطوف عليه سواء كان المعطوف مساويا للمعطوف عليه في العموم او اخص
منه كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة لانه
جمع معرف باللام وقد تقدم بيان كونه للعموم وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن ان ارادوا
اصلاحا فانه خاص لانه انما يثبت للرجعيات دون البائنات وفيه نظر لمنع العطف في
ذلك ولو سلم لكان عدم العموم في المعطوف مستفادا من دليل خارج لانه لولاه لثبت هذا
الحكم **قال** ومنها الخطاب بالصيغة الدالة على المخاطبة مثل يا ايها الناس
خاص بالموجودين في عصره عم وانما يثبت لمن بعدهم بالاجماع فانه معلوم من دينه
ضرورة لقبح خطاب المعدوم **اقول** اختلفوا في الخطاب الوارد بصيغة المخاطبة
مثل يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس هل يختص بالموجودين في عصر النبي عم او يتناول
من يوجد بعدهم من المكلفين الى يوم القيمة فذهب اصحابنا واصحاب الشافعي وابي حنيفة
والمعتزلة الى الاول فانه لا يتناول من يوجد بعدهم الا بدليل منفصل وذهب الحنابلة
وطائفة من الفقهاء الى الثاني لنا ان المخاطبة تستدعي كون المخاطب موجودا
متهيئا لفهم خطاب الشارع على ما تقدم ولا شيء من المعدوم كذلك وايضا فالمعدوم
غير مندرج تحت الذين امنوا ولا تحت الناس لان رجال العدم ليس شيئا فضلا عن كونه
انسانا وانه مومن احتج المخالف بقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ولقوله عم بعثت
الى الاحمر والاسود ولانه لو لم يكن مخاطبا لمن سيوجد لم يكونوا متعبدين بشريعته والناس

تاجلها اجماعا فكذا المقدم والجواب المنع من دلالة الاية على المدعى فانه لا يلزم من كونه
مبعوثا ومرسلا الى الكافة كونه مخاطبا لهم بل المراد والله اعلم انه مبعوث الى الخلق
لتقرير الشريعة التي بها من عند الله تعالى ليعبد الله تعالى بها كل مكلف موجود في زمانه
عم وما ياتي بعده عم الى يوم القيمة ولا يتوقف ذلك على مشافهته بالخطاب والناس
والاحمر والاسود والصادق على المعدوم ولا يلزم من انتفاء خطابه للمعدومين عدم
تكليفهم بشريعته عند وجودهم واجتماع شرائط التكليف فيهم **قال** ومنها قول
الصحابي نهى النبي عم عن بيع الغرر لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي وكذا قوله قضى
بالشاهد واليمين وكذا سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال الحكاية عن صفة
خاص او الجار خاص وكذا كان يجمع بين الصلوتين في السفر لان لفظة كان تدل على تقدم
الفعل اما دوامه فلا وقيل يفيد العموم لانه المتعارف من قولنا كان فلان يصلي
بالليل وكقوله عم صل بعد الشفق على تعيين الشفقين والاحمر والابيض لان المشترك
لا يحمل على معانيه وقوله عم صل في الكعبة لا يستدل به على جواز الفرض لان تلك الصلوة
واحدة فان كانت فرضا لم تكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم ومنها المفهوم وهو
عام لمثبتيه والغزالي قال العموم من عوارض الالفاظ وهو نزاع لفظي **اقول**
هذه مسائل اختلف فيها الاولى قول الصحابي نهى رسول الله صلعم عن بيع الغرر لا
يفيد العموم بمعنى انه يكون نهيا عن كل بيع فيه غرر لان الحجة انما هي في المحكي اعني نهي
النبي لا في الحكاية وهي قول الصحابي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة ويحتمل
ان يكون عاما شاملا لكل الصور ومع الاحتمال لا يمكن القول بدلالته على العموم اذ العام لا يدل
على الخاص وكذا قوله قضى رسول الله صلعم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم بمعنى انه

يقضي بها في كل حق لاحتمال كون هذا القول حكاية عن قضاء خاص في حكم مخصوص
اذ يكفي ذلك في صدق القول المذكور وح لا يكون دالا على العموم وكذا قوله سمعت
رسول الله يقول قضيت بالشفعة للجار لاحتمال كونه اخبارا عن جار مخصوص عرفه
ويكون اللام للعهد كما يقول رسول الله الا انه من ثبوت الشفعة للجار المشارك
او الشريك وحمل اللام على تعريف المعهود اولى من حمله على تعريف الجنس دون عكسه
ونفي الجنس يستلزم نفي المعهود من غير عكس الثانية قول الصحابي كان رسول الله
يجمع بين الصلوتين في السفر لا يقتضي العموم بمعنى انه يجمع بينهما في كل سفر لان لفظة
كان لا يقتضي الا تقدم الفعل اما التكرار فلا وقال الآخرون يفيد العموم من حيث العرف
فلانه لا يحسن عرفا ان يقال كان فلان يتهجد بالليل الا اذا كان مداوما على التهجد
ويقبح اذا كان قد فعل ذلك مرة واحدة الثالثة اذا قال الراوي صلى بعد الشفق
فلفظ الشفق يقول على الحمرة والبياض بالاشتراك فلا يجوز حمل ذلك على كونه صلى
بعد الشفقين لما بينا من انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على كلا معنييه الا مجازا
وهو خلاف الاصل وكذا قول الراوي صلى في الكعبة لا يمكن الاستدلال به على جواز
صلوة الفريضة فيها لان مجرد لفظ الصلوة متواطئ يحتمل الكل من الفريضة والنافلة
على السواء فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص ولان تلك الصلوة المخبر عنها
واحدة اذ هي كافية في صدق قوله صلى والاصل عدم ما زاد عليها وح ان كانت تلك
الصلوة فرضا لم تكن نفلا وبالعكس فلا يدل على العموم اي جواز صلوة الفرض والنفل
فيها الرابعة المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة كما سبق وكل واحد
منهما عام بمعنى ان الحكم في الاول ثابت في جميع ما عدا المنطوق وفي الثالث منتف عنه

وقال الغزالي لا عموم له لان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة الى مسمياته والتمسك
بالمفهوم والفحوى لا يتمسك بلفظ بل بسكوت واجيب عنه بان المنع من تسميته عاما
ان كان لان العموم لا يطلق الا على الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ فهذا نزاع لفظي وان
كان لانه لا يدل على انتفاء الحكم عن غير محل الوصف في الثاني وثبوته في الاول كان الوصف الوضع
باطلا لما تقدم ولان البحث في عموم المفهوم فرع على كونه حجة وايضا في قوله العموم لفظ
يتشابه دلالته نظر لان العموم معنى عارض للفظ لا نفس اللفظ واعلم ان الحق المختار
فيما تقدم ان التقييد بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن غير محله وان العموم انما يصدق
حقيقة على الالفاظ وح يكون حكمه بعموم المفهوم انما هو على تقدير حجيته واطلاق لفظ
العام عليه على سبيل المجاز **قال** الفصل الثاني في الخصوص وفيه مباحث
الاول التخصيص اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وعند المرتضى اخراج ما صح ان يتناوله
وهو جنس للنسخ لانه تخصيص في الزمان وقد ينعكس باعتبار ما فان التخصيص انما يصح في
الملفوظ والنسخ قد يكون في غيره وهو جنس للاستثناء والشرط والغاية والصفة
وغيرها وانما يجوز فيما يدل على الكثرة بشرط انتفاء النقض كما في مفهوم الموافقة
كقتل الولد اذا اريد به ويجوز ارادة الخاص من العام في الخبر مثل الله خالق كل شيء
ولا كذب ويجوز التخصيص حتى ينتهي الى الواحد في الفاظ الاستفهام والمجازاة و
جوز بعضهم ذلك في غيرها واوجب ابو الحسين بقاء الكثرة لقبح اكلت الرمان وقد
اكلت واحدة او ثلثة من الف احتجوا بانه استعمال في غير موضوعه ولا اولوية للبعض
والجواب المنع من عدم الاولوية **اقول** لما فرغ من مباحث العموم شرع في مباحث
الخصوص والكلام اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد عرفه المص ره

ههنا باعتبار ابو الحسين البصري وهو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب باعتبار وضعه
عنه لانه قد حذف لفظة عنه للشعور بمعناها والمراد ما يتناوله الخطاب بحسب وضعه
او ما يتبع وضعه ليدخل ما يدل الخطاب عليه تضمنا او التزاما لا بحسب ارادة المخاطب
والا لكان المخرج المراد غير مراد في حالة واحدة وهو تناقض اما السبيل المرتضى و
الواقفية فعندهم ان التخصيص اخراج بعض ما يصح ان يتناوله الخطاب عنه سواء كان الكل
خص صح وضعا ام لم يكن وبنوا ذلك على مذهبهم من كون الالفاظ المدعى كونها للعموم
غير مختصة به بل موضوعة له وللخصوص على الاشتراك والمخصص للعموم يقال بالحقيقة سبيل م
على ارادة المخاطب اذ هي المؤثرة في ايقاع ذلك الخطاب لارادة بعض مدلوله ويقال بالمجاز
على من اقام الدلالة على كون العام مخصوصا وعلى من اعتقد ذلك او وصفه به سواء
كان ذلك الاعتقاد حقا او باطلا والفرق بين التخصيص والنسخ فرق ما بين العام
والخاص من حيث ان النسخ تخصيص الحكم في الزمان معين بطريق خاص فهو نوع من
التخصيص والتخصيص جنس له ولان النسخ يعتبر فيه التراخي والتخصيص لا يعتبر
ذلك فيه وقد ينعكس اي يكون النسخ اعم من التخصيص باعتبار اخر وهو ان التخصيص
لا يصح اطلاقه الا فيما يتناوله اللفظ والنسخ يصح فيما علم بالدليل انه مراد سواء كان ذلك
الدليل لفظا او غيره فاذن كل منهما اعم من الاخر من وجه فلا يتحقق بينهما نوعية ولا
جنسية وهو اعني التخصيص جنس للاستثناء والشرط والصفة والغاية وغيرها
من المخصصات المنفصلة عقلية كانت او نقلية واعلم ان الخطاب يتعلق بالمخاطب و
الفعل والمخاطب به فان اتحدا امتنع دخول التخصيص فيه لانه كما عرفت اخراج بعض ما يتناوله
الخطاب عنه وانما يتصور اذا كان ما يتناوله كثرة والا تناقض وان تكثرا او تكثر احدهما

جاز دخول

جاز دخول التخصيص فيه فالاول مثل الصوم كل مكلف هذه السنة وتخصيص بقوله لا يصم
منكم مريض ولا مسافر وبقوله لا يصم احد منكم احدا يوم الفطر ولا يوم الاضحى والثاني
مثل الصوم كل مكلف هذا اليوم الا المريض والمسافر والثالث مثل الصوم زيد هذه السنة
الا العيدين والدال على الكثرة اما من جهة اللفظ كالفاظ العموم او من جهة المعنى
وهو علة العلة الشرعية وفي جواز تخصيصها خلاف يأتي ذكره في القياس ومفهوم
الموافقة كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذى ويجوز تخصيصه
اذا لم يعد بالنقض على الملفوظ مثل قتل الوالد اذا ارتد وضرب الام اذا ارتدت ومفهوم
المخالفة فانه دال على انتفاء الحكم في جميع صور المسكوت عنه فيقبل التخصيص كالورود دليل
على ثبوت ذلك الحكم في بعض تلك الصور ويجوز ارادة الخاص من لفظ العام او انه اريد
بالذات لا بالتبعية كما يكون مرادا عند ارادة العموم وذلك قد يكون في الخبر وقد يكون
في الامر والاول مثل قوله تعالى الله خالق كل شيء ان الله على كل شيء قدير وهو تعالى شيء
وليس بمخلوق ولا مقدور فالمراد بكل شيء بعض الاشياء وهو ما عدا الله تعالى والثاني
قوله تعالى واقتلوا المشركين والمراد به من عدا اهل الذمة وقوله الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة والمراد به من ليس بمحصن قيل العلة انه في الخبر يوهم الكذب
والامر يوهم البدا واجيب بانه لا يوهم مع تقرر احتمال اللفظ العام التخصيص وقيام الدليل
على وقوعه ويجوز تخصيص العام حتى لا يبقى منه الا فرد واحد في الفاظ المجازات و
الاستفهام وفاقا كقوله من دخل داري فله درهم ومن عندك حضر ويريد به شخصا
واحدا وفي غيرهما من الفاظ العموم خلاف فمنهم من الحقه بالاول ومنهم من فصل
فقال لا يجوز في صيغة الجمع نقصانه اقل من ثلثة وفي غيرها يجوز الانتهاء الى الواحد

وهو منقول عن القفال ومنع ابو الحسين البصري مطلقا واوجبقا كثرة تقرب من
مدلول اللفظ العام وان لم يكن ذلك الكثرة محدودة الا ان يستعمل في حق الواحد للتعظيم
واختاره محققوا المتاخرين بدليل استقباحهم قول القائل اكلت كل الرمان وقد اكل
واحدة او ثلثة لا غير من الفاحتج من جوز التخصيص الى الواحد مطلقا بان التخصيص استعمال
اللفظ العام في غير موضوعه وهو الاستغراق بل في بعض موضوعه وليس بعض معين
من افراده اولى به من بعض غيره منها فوجب القول بجواز استعماله في جميع الاقسام الى
ان ينتهي الى الواحد واجيب بالمنع من عدم الاولوية فان الاكثر من الافراد اولى من غيره
واطلاق لفظ العام عليه لكونه اقرب الى موضوع اللفظ وهو المجموع وفيه نظر فان
علة جواز اطلاق العام على بعض افراده كون ذلك البعض جزءا من موضوع اللفظ و
هذا المعنى ثابت لكل بعض منه فكان اطلاق لفظ العام جايزا والاولوية الثابتة
للاكثر باعتبار كونه اقرب الى موضوع اللفظ معارضة بالاولوية الثابتة للاقل باعتبار
رجحان ارادته من اللفظ لكونه لازما للموضوع والاكثر بخلافه فان الاكثر غير لازم
للموضوع خاصة على ان الاولوية انما تفيد رجحان الاولوية عند التعارض لا المنع فالبس
عند خلوه عن المعارض كما ان اطلاق اللفظ على حقيقته اولى من اطلاقه على مجازه ولا
يقتضي عدم جواز اطلاقه على مجازه قال البحث الثاني العام المخصوص بالمتصل
ليس مجازا لانه غير مفيد للبعض الا لم يفد المتصل شيئا فلا يكون مجازا في البعض
بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة ولان بانضمام غير المستقل لو افاد
التجوز لكان مسلمون والمسلم مجازا واما المخصوص بالمنفصل العقلي واللفظي فانه
مجاز لانه موضوع للعموم وقد استعمل في الخصوص ويجوز التمسك به مطلقا الا بالمجمل

لانه

لانه كونه حجة في بعض موارده لا يتوقف على كونه حجة في الاخر والا لزم الدور او الترجيح
من غير مرجح ولان المقتضي في غير محل التخصيص ثابت والمعارض وهو رفع الحكم
عن محل التخصيص لا يصلح للمانعية فان رفع الحكم عن محل التخصيص يجامع ثبوته في محل
النزاع احتج ابو ثور وابن ابان بخروجه عن حقيقته وليس بعض المجازات اولى والجواب
المنع من عدم الاولوية فان كل الباقي اقرب الى الجميع من بعضه ولا يجب في الاستدلال
بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لجاز التمسك بالحقيقة الا بعد
الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك
بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا فالجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط
والجواب يكفي في العدم الظن اقول اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص
هل هو مجاز ام لا فقال الجبائيان به مطلقا ومنع منه بعض الفقهاء مطلقا وفصل
ابو الحسين البصري فقال ان خص بمتصل اي بما لا يستقل بالدلالة على معناه من دون
انضمامه الى العام كالاستثناء والشرط والصفة والغاية لم يكن مجازا وان خص بمنفصل
اي بما يستقل بالدلالة على معناه كان مجازا عقليا كان المخصص او نقليا وهو اختيار
الرازي والمصنف هنا قال الدليل على الاول ان اللفظ العام حال انضمام المخصص المتصل
ليس مفيدا للبعض بل بعد الخروج بالمخصص اي بخروجه عن مدلول اللفظ العام فلا يكون
مخصصا حقيقة بل يجب كونه مفيدا للاستغراق وهو حقيقة فيه والمجموع من العام ومن
المخصص دال على البعض الباقي بعد التخصيص حقيقة ولان انضمام الذي لا يستقل بالدلالة اللفظية
على معناه الى غيره لو كان موجبا لكون ذلك الغير مجازا لكان قولنا مسلمون والمسلم
مجازا باعتبار انضمام الواو والنون في الاول والالف واللام في الثاني والثاني باطل

انفا ما فكذا المقدم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من كونه ليس مفيدا لذلك البعض خاصة
بحسب ارادة اللافظ وعلى الواجب ذلك لدلالة المخصص عليه والمخصص يفيد اخراج
بعض ما تناوله اللفظ بحسب وضعه لا بحسب ارادة اللافظ واما الثاني فلان من زعم
انه مجاز لا يدعي ان العلاقة في ذلك انضمام غير المستقل اليه لكونه غير مستقل حتى يرد
عليه النقض بمثل مسلمون والمسلم بل باعتبار دلالته على ان اللافظ لم يرد بالعام المفردة
به حقيقة اعني الاستغراق وعلى الثاني اعني كون المخصص المنفصل مجازا بانه لفظ
موضوع للعموم وقد استعمل في بعض مسماه لقرينة وذلك هو المجاز وهل يجوز التمسك
بالعام المخصوص اي يكون حجة على ثبوت الحكم في جميع ما عدا محل التخصيص من مدلول
العام ام لا قال به الفقهاء مطلقا ومنعه عيسى بن ابان وابو ثور مطلقا وفصل الكرخي
فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان خص بمنفصل وقال اخرون ان خص بمجمل
كالو قال اقتلوا المشركين الا بعضهم اذ المراد بهم البعض لم يكن حجة وما لم يبين ذلك
المجمل والا كان حجة مطلقة وهو اختيار فخر الرازي والمصنف واحتج عليه بوجهين الاول
ان اللفظ العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد من الافراد ليس موقوفا على كونه
حجة في الباقي والا لزم الدور وان لم ينعكس لزم الترجيح من غير مرجح لان نسبة العام
الى كل واحد من افراده كنسبته الى الاخر من غير تفاوت ولا على كونه حجة في المجموع
لان كونه حجة يتوقف على كونه حجة في كل واحد من تلك الافراد فلو انعكس لزم الدور و
لا يلزم من عدم كون العام حجة في محل التخصيص كونه غير حجة في غير محله وفيه نظر فان
دلالة اللفظ تابعة للقصد والتقدير ان اللفظ الموضوع للاستغراق كيف يصير دالا
عليه ودلالته على كل واحد من افراده انما يكون ثابتة على تقدير ان لا يراد به الا الاستغراق

اما على

اما على تقدير عدم ارادته فلا يكون متناولا للمراد للافظ وهو غير معلوم فبطل بانه وقوله كونه
حجة في كل واحد من تلك الافراد غير متوقف على كونه حجة في المجموع ممنوع وهو ظاهر فان
دلالة لفظ العام على كل واحد من افراده انما هي بالتضمن ودلالته على المجموع بالمطابقة
لكونه موضوعا له ودلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة ومتوقفة عليها وقوله لان كونه
حجة في المجموع يتوقف على كونه حجة في الافراد بطريق التضمن لانه متوقف عليه واعلم ان
المجمل الذي يخص به العام قد يكون مجملا مطلقا اي من كل وجه وقد يكون مجملا من وجه و
مبينا من وجه اخر فيكون حجة فيما لا اجمال فيه فالاول كما ذكرناه من المثال والثاني كقوله
اقتلوا المشركين كافة الا بعض اليهود والمراد من عدا بعض اليهود فانه يكون حجة في قتل
من عدا اليهود لانتفاء الاجمال فيه وغير حجة في قتل اليهود الى ان يبين ذلك البعض
الثاني ان المقتضي لثبوت الحكم في غير محل التخصيص ثابت والمعارض الموجود لا يصلح
للمعارضة فوجب القول به اما الاول فلان اللفظ الموضوع للعموم موجود وهو مقتض
لثبوت الحكم في كل الافراد التي من جملتها ما عدا محل التخصيص واما ان المعارض لا يصلح
للمعارضة فلانه ليس الا انتفاء الحكم عن محل التخصيص وهو غير صالح للمعارضة لاجتماعه
معه كما لو صرح بثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص وانتفائه عن محل التخصيص واما الثاني
ظاهر وفيه نظر للمنع من وجود المقتضي فان اللفظ انما يقتضي ثبوت الحكم في كل الافراد
اذا اريد به موضوعه وهو الاستغراق اما اذا لم يرد فلا احتج ابو ثور وابن ابان بان العام
المخصوص لا يمكن اجراؤه على ظاهره اي حمله على الاستغراق الذي هو حقيقة لان فيه ابطالا
للتخصيص وهو باطل لكونه مخصصا فيجب صرفه الى غيره وليس بعض المحامل اولى من بعض
فيصير مجملا فلا يكون حجة والجواب المنع من عدم الاولوية فان حمله على كل ما عدا محل

التخصيص اولى من غيره من المحامل لقربه الى حقيقة اللفظ وبعد كل واحد منها لالغاء بعضها
وفيه نظر لما تقدم ولان الاصل عدم حكم العام اذا عرفت هذا فاعلم ان ابن سريج قال اذا ورد
لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل
بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر
العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد
طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والثاني باطل اتفاقا
فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز
وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز
بل هو ابلغ اذ بتقدير وجود المخصص تكون المفسدة في ثبوت الحكم لمحل التخصيص وحصول
نفي الحكم في غيره وهو مفسدة واحدة فقط وبتقدير وجود المجاز تكون الحقيقة غير مراد
فيحصل مفسدتان احداهما ثبوت الحكم للحقيقة وهو غير مراد والثانية انتفاؤه عن
المجاز وهو المراد واحتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل
بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم
للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا
والا لم يكن يجوز مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان لا ينهض دليلا على عدم الوجود
وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل **قال** قد مر
البحث الثالث في الاستثناء وهو اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا او ما ساواها وانما
يتحقق الاخراج مع وجود الدخول لولاه ولانه كذلك في الاعداد فكذلك في غيرها دفعا
للاشتراك والمجاز وهو حقيقة في المتصل مجاز في المنفصل لانه لولاه لكان الاخراج متحققا

بدونه

فيشترك ان اما من اللفظ وهو باطل والا كان مشتركا او من المعنى وهو باطل والمجاز
استثناء كل شيء من كل شيء بتقدير معنى مشترك كان منه وقوله تعالى ان يقتل مؤمنا الا خطأ
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة الا ابليس الا قيلا سلاما سلاما
لا يعطي كونه حقيقة ومطلق الاستعمال لا ختلاف جنسه الاتصال العادة والا لم يستقر شيء
من الايقاعات وقول ابن عباس محمول على اقتران النية وجواز تاخير اللفظ ظاهرا
اقول لما بحث عن التخصيص مطلقا شرع في البحث عن اقسامه وقدم البحث
عن المتصل على البحث عن المنفصل لكونه كالجزء من العام لعدم دلالته على معناها
من دون انضمامه اليه فقدم البحث عن الاستثناء على باقي انواع المتصل لكثرة اقسامه
واحكامه واعلم ان الكلام في الاستثناء اما في ماهيته او في اقسامه او في شرائطه او احكامه
اما الاول فقد اختلف في تعريفها فقال الغزالي انه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة
دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول ونقض في طرده بالمخصصات المنفصلة مثل
قوله اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة واهل البلد كلهم علماء وزيد جاهل و
رايت القوم وزيدا لم اره فان الحد المذكور صادق عليها وليست باستثناء وفي عكسه
بما عدا الا استثناء مثل جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة
واحدة وايضا فالاستثناء معنى يدل عليه القول لا نفس القول وقيل انه لفظ متصل بجملة
لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد بما اتصل به بحرف الا او احدى اخواتها
واعترض بان لفظ الاستثناء ليس لفظا بل معنى مدلولا عليه باللفظ والمصنف عرفه بانه اخراج
بعض ما تناوله اللفظ احترز به عن المخصصات كلها متصلها ومنفصلها وتقييده بالا
او ما ساواها فصل يميز به الاستثناء عما عداه والمراد بما تناوله اللفظ لا صلاحية

والا لم يتحقق الاخراج ولهذا لم يجوزوا الاستثنا من الجمع المنكر فلا يقال رايت رجالا
الا زيدا لعدم تناول لفظ رجال له قطعا ولانه في الاعلا اخراج ما لولاه لوجب دخوله فانتفا
يجب كونه في غيرها كذلك والا لكان مشتركا او مجازا وهما خلاف الاصل واما اقسامه
فهو ينقسم الى متصل وهو ما كان المستثنى منه من جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة
دراهم الا درهما ومنفصل وهو ما كان من غير جنس المستثنى منه كقوله له علي عشرة دراهم
الا ثوبا وهو اعني الاستثنا حقيقة في الاول وفاقا ومجاز في الثاني اعني المنفصل على
الاصح لانتفا الاخراج عنه الموجب لانتفا حقيقة الاستثنا اذ لو كان الاخراج متحققا
لكان اما من اللفظ او من المعنى والاول باطل لان لفظ الدراهم مثلا لا يتناول الثياب
بحسب وضعه والا لكان اللفظ مشتركا بينهما والاشتراك خلاف الاصل لما تقدم
وبتقدير الاشتراك لا يكون الاستثنا منفصلا وهو خلاف الاصل المقدر واذا لم يكن
هنا متنا ولا امتنع الاخراج منه والثاني باطل ايضا لانه لو صح حمل اللفظ على معنى مشترك
بين معناه ومعنى المستثنى منه ليصح الاستثنا بتحقق الاخراج منه لجاز استثنا كل شي
من كل شي اذ كل مفهومين لا بد وان يكونا مشتركا في مفهوم واحد ولو من بعض الوجوه
فلما كان الثاني باطلا اتفاقا من اهل اللسان كذلك المقدم مثله احتج المخالف بانه
قد ورد الاستثنا من غير الجنس في القران العزيز في عدة ايات فيكون حقيقة فيه
اما الاول فكقوله تعالى وما كان لمومن ان يقتل مومنا الا خطا استثنى الخطا من القتل
وليس من جنسه وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فاستثناه من الملائكة
وليس منهم بدليل قوله تعالى ان ابليس كان من الجن ولانه مخلوق من نار والملك مخلوق
من نور وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم

والتجارة عن تراض

والتجارة عن تراض ليست من جنس الباطل وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما
الا قيلا سلاما سلاما والسلام ليس من جنس اللغو واما الثاني فلان الاصل في الاستعمال
الحقيقة والجواب المنع من كون الاستثنا في الايات المذكورة من غير الجنس اما الاولى
فليست الا فيها بمعنى الاستثنا بل بمعنى لكن او يقال وما كان لمومن ان يقتل مومنا
الا خطا بان يغلب على ظنه انه ليس من المومنين اما ان يكون محاربا للكفار فيظن
انه منهم او يراه من بعيد فيظنه صيدا او حجرا وهذا التاويل منقول عن السيد
المرتضى واما الاية الثانية فلا نسلم ان ابليس ليس من جنس الملائكة وكونه من الجن
غير مناف لذلك لما نقل عن ابن عباس وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملائكة
من قبيلة يقال لهم الجن وكذا كونه من الجن وكذا كونه مخلوقا من نار وخلق الملائكة
من نور لا يمنع من الاشتراك في الملائكة سلمنا انه ليس من الملائكة لكن لا نسلم ان
الاستثنا من غير الجنس وذلك لانه شارك الملائكة في الامر بالسجود فاستثناه
من المامورين به فكانه قال فسجد المامورون به الا بالسجود الا ابليس واما الاية
الثالثة فقد اتفق النحاة على ان الا ليست للاستثنا بل بمعنى لكن عند البصريين
وبمعنى سوى عند الكوفيين وهو الجواب عما بعدها سلمنا لكن مطلق الاستعمال
لا يدل على الحقيقة كيف وهو يوجد في كل من الحقيقة والمجاز والعام لا يدل على الخاص
اذا تقرر هذا فاعلم انه يشترط في الاستثنا مطلقا الاتصال عادة بمعنى انه لا
يتخلل بين ذكر المستثنى منه والاستثنا ما يعد فاصلا بينهما في العادة وفايدة
التقييد بالعادة الاحتراز عن خروج ما يحصل بينهما فاصلا في الحقيقة ولا يسمى
في العادة فاصلا كالتنفس والسعال والعطاس وطول الكلام فان ذلك لا يقدح في

تحقق الاستثنا اتفاقا واكثر المحققين على ذلك ونقل عن ابن عباس صحة تاخر
الاستثنا الى شهر لنا لو جاز الاستثنا المنفصل بعد مدة لم يستقر شي من الايقاعات شهر
كالطلاق والعتاق وغيرهما وان لا يتحقق الحنث في الايمان فيها اصلا لجواز
ورود الاستثنا عليه فيتغير حكمه والجواب عن الرواية ان صحت وكان قوله حجة في
ذلك ان الجواز محمول على ما اذا كان الاستثنا منويا عقيب اليمين وان تاخر لفظه
توفيقا بينهما وبين ما ذكرناه من الدليل قال مد ظله المبحث الرابع في حكم
الاستثنا لا يجوز الاستثنا المستوعب ويجوز الاكثر للاجماع على ان من قال له
عندي عشرة الا تسعة فانه يلزمه واحد وقول القاضي باشتراط الاقل باطل كقوله
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واحتجاجه بان الاصل بطلان الاستثنا خرج
عنه القليل لانه في معرض النسيان فيبقى الاكثر والمساوي ضعيف لان المستثنى
والمستثنى منه كاللفظ الواحد اقول لما فرغ من ذكر الاستثنا واقسامه
وشرائطه شرع في ذكر احكامه وهي مسائل الاولى اتفقوا على بطلان الاستثنا
المستوعب كقوله علي عشرة الا عشرة وهل يجوز الا استثنا المساوي للباقي بعد
الاستثنا او الاكثر منع القاضي ابو بكر والحنابلة منهما وقصروا الجواز على الاقل
ووافقهم على المنع من جواز الاستثنا الاكثر بعض النحاة والاكثرون على جوازهما
وهو المختار لنا اجماع الفقها على ان من قال له علي عشرة الا تسعة لا يلزمه بذلك الا
واحد ولولا صحة استثنا الاكثر لما كان كذلك ويبطل قول القاضي وموافقيه قوله
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى فبعزتك

لاغوينهم

لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه استثنا من العباد تارة الغاوين
وتارة المخلصين مع اتحاد العباد فيهما المقتضي لاية الثانية فان تساويا فقد
بطل قوله ببطلان استثنا المساوي لتحققه في الايتين جميعا وان تفاوتا بطل
قوله ببطلان استثنا الاكثر لتحققه في احدى الايتين وفيه نظر للمنع من انحصار
العباد في المخلصين والغاوين والاية الثانية غير دالة على ذلك لانه ليس كلام
ابليس على قطع بكون واقعا سلمنا لكن العقل دال ان غير المكلف من الاطفال والمجانين علم
داخلون في العباد خارجون عن القسمين سلمنا الحصر لكن المستثنى في الاية
الاولى ليس مطلق الغاوين بل من اتبع ابليس من الغاوين فجاز ان يكون بعض الغواة
ليس بمتبع لابليس كابليس نفسه وح لا يبقى في الايتين دلالة على بطلان شي مما ذهب
اليه القاضي لاحتمال كون الغاوين المتبعين لابليس اقل من باقي العباد والمخلصين
ايض كذلك فيكون المستثنى في الايتين جميعا من اقل من الباقي على انه يحتمل ان يكون
الاستثنا من السلطان المنفي لا من العباد فيصير تقدير الكلام ان عبادي لا سلطان
لك عليهم الا من اتبعك من الغاوين فانهم سلطانك على العباد كما يقال ان اصحابي
ليس لك عليهم ظهير ولا ساعد الا عشيرتك واحتج القاضي بان قبول قول الاستثنا
خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار خالفناه في استثنا الاقل لكونه في معرض النسيان
لقلة التفات النفس اليه فوجب قبوله والا لزم الضرر وهذا المعنى غير موجود في المساوي
والاكثر فيبقى على اصله والجواب المنع من كون قبول الاستثنا على خلاف الاصل
وكونه انكارا بعد انكار ثم ايضا والاصل غيره لان المستثنى والمستثنى منه كالجملة الواحدة
ولانه قد يكون اقرارا بعد انكار كما لو قال لا دين لك علي الا دينارا او تقليل قبول الانكار

الاول لكونه في معرض النسيان ممنوع ايضا وكالعبد عبرة كما لو قال له علي عشرة ينقص
ثلثة وانما لم يجعل المص عدم الاستيعاب من شرائط الاستثنا كالاتصال لصدق
اسم الاستثنا على المستوعب وعدم صدقه على المنفصل عادة فكان الاتصال شرطا
لتحققه وعدم الاستيعاب شرطا لصحته والصحة وعدمها من الاحكام على انه في
كتاب النهاية جعل عدم الاستيعاب من الشرائط كالاتصال **قال** مسئلة
والاستثنا من الاثبات نفي اجماعا وبالعكس خلافا لابي حنيفة والا لم يكتف في
الاسلام بقوله لا اله الا الله احتج بعدم الثبوت في قوله عم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح
الا بولي وبان الاستثنا يقتضي رفع الحكم وهو اعم من الحكم بالاثبات وبان اللفظ
يدل على الصورة الذهنية المطابقة للخارجية فصرف الاستثنا الى الحكم تقتضي
زواله ولا يستلزم الحكم بالثبوت وصرفه الى العدم الخارجي يقتضي نفي العدم وهو
يستلزم الثبوت لكن الاول اولى لان تعلق الالفاظ بالصور الذهنية بالذات و
الخارجية بتوسط الذهنية والجواب عن الاول ان الاخراج ليس من الصلوة والنكاح
فلا بد من تقدير لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي فبطل النقض
وعن الثاني والثالث انهما واردان في طرف الاثبات ايضا **اقول** هذه ثانية
المسائل التي في احكام الاستثنا واعلم ان الاتفاق واقع على ان الاستثنا من
الاثبات نفي وانما الخلاف في ان الاستثنا من النفي هل هو للاثبات ام لا فذهب
اليه المحققون وانكره ابو حنيفة واحتج الاولون بان الاستثنا من النفي لو لم يفد
الاثبات لم يكن قولنا لا اله الا الله كافيا في الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام من
دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تع والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله

بيان الملازمة

بيان الملازمة ان الاستثنا ح يفيد نفي الالهية عن غير الله تع اما ثبوتها له فلا
وايضا فان قائلا لو قال لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع عارف باللغة
فهم ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم لزيد من قولنا زيد عالم وذلك دليل على
كون الاستثنا من النفي حقيقة في الاثبات ولان ذلك منقول عن واضع اللغة احتج
ابو حنيفة بوجوه الاول لو كان الاستثنا من النفي مفيدا للاثبات لثبت الصلوة بمجرد
الطهور والنكاح بمجرد الولي لقوله عم لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة الثاني ان الاستثنا يقتضي رفع الحكم الثابت
للمستثنى منه عن المستثنى وذلك غير مستلزم الحكم عليه بالاثبات نقيض حكم المستثنى
منه لان رفع الحكم المخصوص عن المستثنى قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع
وقد يكون مع عدم الحكم عليه بشي اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص
الثالث ان الاستثنا المتعقب للنفي يمكن ان يكون متعلقا بالحكم بالنفي ويمكن ان يكون
متعلقا بالمنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم به
بالاثبات لما تقدم من ان رفع الحكم عن الشي بالنفي لا يستلزم الحكم عليه بالاثبات
لاحتمال عدم الحكم عليه بشي اصلا وان كان الثاني اقتضى رفع حكم العدم وهو يستلزم
الاثبات لكن الاول اولى لان الحكم امر ذهني والنفي خارجي وتعلق الالفاظ بالامور
الذهنية بغير الواسطة عن الوضع وبالامور الخارجية بتوسط الذهنية على ما تقدم
والجواب عن الاول ان الطهور والولي لا يصدق عليهما اسم الصلوة والنكاح فلا يصح
استثناؤهما منهما حقيقة الا بتقدير مثل لا صلوة الا صلوة بطهور ولا نكاح الا نكاحا بولي
وح يكون مفيدا للاثبات وقيل انما سيق هذا الكلام لبيان امر كون الطهور شرطا

للصلوة والولي شرطا للنكاح والشرط يعدم بعدم المشروط ولا يلزم ان يوجد بوجوده
وعن الثاني والثالث انهما واردان في جانب الاثبات فان الاستثنا من الاثبات
انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم الحكم عليه بالنفي كما ذكرتموه
وكذلك تعلق الاستثنا بالحكم بالاثبات اولى من تعلقه بنفس الاثبات بعين ما ذكرتموه
وجوابكم عن هذا هو جوابنا عن حجتكم واعترض المصنف على هذا بان نفي الحكم بالاثبات
يستلزم البقا على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع الاستلزام المذكور فان نفي الحكم
بالاثبات قد يجامع الاثبات فكيف يستلزم العدم ويمنع كون العدم هو الاصل في
جميع صور الاستثنا من الاثبات بل قد يكون على خلاف الاصل كما لو قال الفقها
ما قرون الا زيدا **قال** مذهبه واختلف في تقدير الاستثنا فقيل المراد بالمستثنى
منه الباقي وحرف الاستثنا دليل عليه وضعف بانتفا الاخراج منه ح وقيل المستثنى
والمستثنى منه عبارة عن الباقي وهو ضعيفان ح ويرد بما قلناه والحق ان المراد بالمستثنى
منه معناه ثم اخرج بالاستثنا بعضه واسند بعد الاخراج **اقول** اختلفوا في
تقدير الدلالة في الاستثنا فقال الاكثرون ان المراد بالمستثنى منه كالعشرة في
قولنا له عشرة الا ثلثة الباقي بعد الاستثنا وهو سبعة وحرف الاستثنا كالا في
المثال قرينة دالة عليه كالوصف بغير الاستثنا وقال القاضي عشرة الا ثلثة بازاء
سبعة فكان للسبعة اسمان احدهما مفرد وهو السبعة والثاني مركب وهو عشرة
الا ثلثة واستضعف المص القولين جميعا بان الاخراج على تقديرهما لا يكون متحققا فلا
يتحقق الاستثنا ح وايضا يلزم المجاز في لفظ العشرة حيث استعمل في السبعة
وفي لفظ الاستثنا الموضوع للاخراج حيث استعمل في غيره وهما خلاف الاصل والحق

ما اختاره المص وهو ان المراد بالعشرة معناها ثم اخرج بالاستثنا منها ثلثة والاسناد
بعد الاخراج لان الاصل استعمال اللفظ في حقيقته وعدم استعماله في غيرها وقد
تقدم البحث في ذلك مستقصى **قال** واذا تعدد الاستثنا رجع الجميع الى المستثنى
منه مع العطف او تساويا وان الثاني وزيادته والا رجع الثاني الى متلوه لا الى الجميع
المجموع ولا الى المستثنى منه والا لزم التناقض او ترجيح البعيد على الاقرب العود الى
الابعد مع البعد لحجبه الى الاقرب **اقول** التعدد قد يكون في الاستثنا خاصة
وقد يكون في المستثنى منه خاصة وقد يكون فيهما فالاقسام باعتبار التعدد و
عدمه اربعة لعدمهما واتحادهما وتعدد الاستثنا خاصة وتعدد المستثنى منه
خاصة والمص قد اكتفى بذكر الاخيرين اذ يعلم منهما حكم الباقي الاول اذا تعدد الاستثنا
فاما ان يكون الثاني معطوفا على الاول او لا فان كان الاول كانا جميعا راجعين الى
المستثنى منه لان المعطوف والمعطوف عليه كالجملة الواحدة سواء تكرر حرف الاستثنا
كقوله له علي عشرة الا ثلثة والا اثنين او لا كقوله عشرة الا ثلثة واثنين وان كان الثاني
فاما ان لا يمكن عود الثاني الى الاول اما لكونه مساويا له كقوله عشرة الا ثلثة الا ثلثة
او لزيادة الثاني على الاول كقوله عشرة الا ثلثة الا اربعة فيجب عود الجميع الى المستثنى
منه كالعشرة في هذا المثال دفعا لمحذور الهذرية واما ان يمكن عوده الى المستثنى
الاول كقوله عشرة الا اثنين الا واحدة فيجب رجوع الثاني الى المستثنى ثانيا وهو
الواحد هنا الى متلوه وهو الاثنان لانه لولا ذلك لكان اما ان يكون راجعا الى
مجموع المستثنى منه والمستثنى الاول او الى المستثنى منه خاصة او لا الى شيء منهما
والثالث باقسامه باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان الاول

فلانه يلزم التناقض لان المستثنى منه اثبات والمستثنى الاول نفي ولو رجع الثالث
اليهما معا فكان ثابتا باعتبار كونه مستثنى من جملة النفي ومنفيا باعتبار كونه مستثنى
من جملة الاثبات وانه محال واما بطلان الثاني فلان المستثنى اقرب من الاصل
المستثنى منه فلو عاد الى الاصل المستثنى منه لزم ترجيح الابعد على الاقرب وهو باطل
بالاتفاق واما بطلان الثالث فظاهر لانه اخراج الكلام الى الهذيان **قال** واذا
تعقب الجمل عند الشافعي يعود الى الجميع قياسا على الشرط وعلى ما اجمعته وخمسه له
الاسنة ولاقتضاء العطف التسوية وقال ابو حنيفة الى الاخيرة لانه خلاف الاصل
مضار اليه لدفع محذور الهذرية فيما يرتفع الضرورة وهو الواحد واختصت الاخيرة
للقرب لانه رجع الى الاخيرة في الاستثنا من الاستثنا وكذا في غيره دفعا للاشتراك
والمجاز ولان الظاهر انهم لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه وقال السيد
بالاشتراك لان الاستعمال دليل الحقيقة وقد وجد فيهما ولحسن الاستفهام
ولصحته على كل الجمل او بعضها في الحال والظرفين فكذا في الاستثناء وقال ابو
الحسين ان ظهر الاضراب من الاولى بان يختلفا نوعا سواء اتحدت القضية كالقذف
او لا كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء او اسما وحكما ويتحد النوع مثل اطعم ربيعة
واكرم مضر الا الطوال او احدهما واتحد النوع وليس الثاني ضميرا مثل اطعم ربيعة
واطعم مضر او اطعم ربيعة واكرم ربيعة الا الطوال فان الاستثناء يرجع الى الاخيرة
وان تعلقت احداهما بالاخرى بان اضمر حكم الاولى في الثانية مثل اكرم ربيعة
ومضر الا الطوال او اسم الاولى مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال عاد
الى الجميع وهذا التفصيل حسن وقد اعترضنا على ما تقدم من الادلة في النهاية

اقول هذا هو القسم الثالث وهو تعدد المستثنى منه خاصة واعلم ان الاصوليين
اختلفوا في الاستثنا المتعقب للجمل المتعددة المعطوف بعضها على بعض بالواو مع صحة
عوده الى الجميع والى كل واحدة منها فقال الشافعي يعود الى الجميع وقال ابو حنيفة يعود
الى الاخيرة خاصة وقال السيد المرتضى باشتراكه بين عوده الى الجميع والى البعض
فيجب التوقف عنده اذا لم يوجد قرينة دالة على احدهما وتوقف القاضي ابو بكر وفصل
الاخرون وقال ابو الحسين البصري ان ظهر الاضراب عن الاولى عند الشروع في
الثانية ولا يضمر فيها شيء مما في الاولى كان راجعا الى الاخيرة خاصة لان الظاهر
انه لم ينتقل عن الاولى الى الثانية مع استقلالها الا وقد استوفى غرضه منها وذلك
بان يختلفا نوعا مع اتحاد القضية كاية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء الاية الا الذين تابوا فان الجملة الاولى امر والثانية نهي
والثالثة خبر والقضية واحدة او لا معه كقوله اكرم ربيعة والعلماء هم الفقهاء الا اهل
البلد الفلاني او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما مثل اطعم ربيعة واكرم مضر
الا الجهال فان الجملتين من نوع واحد وهو الامر وهما مختلفان في الاسم لان المطعوم
في الاولى ربيعة وفي الثانية مضر وفي الحكم لان المامور به اولا الاطعام وثانيا
الاكرام او يختلفا في الاسم دون الحكم مثل اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال وبالعكس
او بالعكس مثل اكرم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال وان لم يظهر الاضراب عن
الاولى بان يتعلق احدى الجملتين بالاخرى اما بان يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية
مثل اكرم مضر الا الطوال او اسمها مثل اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فانه
يعود الى الجميع لان الثانية غير مستقلة بنفسها بل لا يتم معناها الا بانضمامها الى

الاولى فكانتا كالجملة الواحدة فوجب رجوع الاستثناء اليهما جميعا وهذا التفصيل
منقول عن القاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة واستحسنه فخر الدين والمص وفيه
نظر فان تعلق احدى الجملتين بالاخرى بمجرده ليس موجبا عود الاستثناء اليهما معا
بل قد يفهم في بعض الصور اختصاصه باحديهما كما لو قال اكرم العلماء وتصدق عليهم
الا الاغنياء وقال آخرون ان ظهر كون الواو للاستئناف كان راجعا الى الاخيرة والا
كان واجبا في محل التوقف واحتج الشافعي على مذهبه بوجوه الاول القياس على الشرط
المتعقب للجمل المتعاطفة فانه يعود اليها جميعا وفاقا فكذا الاستثناء والجامع كون كل
واحد منهما مخصصا لا يستقل بنفسه ولان معناهما واحد فان قوله تعم في آية القذف
اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني اذا قال
له علي خمسة وخمسة الا ستة كان الاستثناء راجعا الى الجملتين جميعا وفاقا والاصل
في الاستعمال الحقيقة واذا ثبت ذلك في هذه الصورة كان ثابتا في الجميع والا
لزم الاشتراك المخالف للاصل الثالث مقتضى الاصل التسوية بين المعطوف و العطف
المعطوف عليه بحيث يصيران كالجملة الواحدة اذ لا فرق بين قول القائل رايت نحاة
الكوفة ونحاة البصرة وبين قوله رايت نحاة المصرين ولما كان الاستثناء من
الثانية راجعا الى الجميع من غير اختصاص باحدهما فكذا ما هو مثلها والجواب عن
الاول بمنع الحكم في الاصل وهو كون الشرط متعلقا بالجميع بل الحق انه متعلق بالاخيرة
خاصة والاتفاق على الحكم مسلم وانه ان لم يكن بين الاستثناء والشرط فارق كان ممنوع
قياس احدهما على الاخر قياسا للشيء على نفسه وان كان بينهما فارق جاز اسناد الحكم
اليه فلا يتعدى الى الاخر اما الحنفية فانهم سلموا تعلق الشرط بالجميع فلم يسمع منهم

الجواب

الجواب بمنع الحكم في الاصل واجابوا بالفرق من حيث ان الشرط له صدر الكلام المتعلق به
لا مطلق الكلام وح انا نعلم كونه متقدما على الجميع معنى ان لو علمنا تعلقه بها اجمع
فلو استدللنا على تعلقه بها اجمع لتقدمه عليها معنى دار ولا يلزم من تقدمه على الجميع
معنى تعلقه بها اجمع وعن الثاني ان الاستثناء هنا انما رجع الى الجملتين دفعا للحكم
الهذرية لاستحالة رجوعه الى احديهما ونحن نسلم رجوعه الى الجميع عند قيام ما يدل
عليه والكلام ليس في ذلك انما الكلام فيما اذا امكن رجوع الاستثناء الى الجميع والى
البعض كما تقدم وعن الثالث ان ادعيتم عدم الفرق بين الجملة الواحدة وبين عطف
بعضها على بعض بطل القياس لانه يكون قياسا للشيء على نفسه وان سلمتم وجود فارق جاز
اسناد الحكم في الاصل الى ما به فارق الفرع فيبطل القياس ايضا على انه قياس في اللغة
وهو غير جائز عند اكثر الادباء احتج ابو حنيفة بان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله
على مخالفة الحكم الاول وانما جوزناه في جملة واحدة صونا لكلام العاقل عن الهذر فبقي
الاصل في باقي الجمل سالما عن المعارض وخصصنا الاخيرة بتعلق الاستثناء بها
لانها اقرب والقرب موجب للرجحان كما يخصص الاقرب بالفاعلية في مثل ضرب موسى
عيسى لما لم يوجد قرينة دالة على الفاعلية والمفعولية ولان عوده الى الاخيرة
متفق عليه والخلاف انما هو في اختصاصها به او مشاركة غيرها لها فيه وبانه اي
الاستثناء راجع الى الاخيرة في الاستثناء من الاستثناء كما تقدم فكذا في غيره دفعا
للاشتراك الناشئ من كونه حقيقة في عوده الى الاخيرة خاصة واليها والى غيرها
والمجاز الناشئ من كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وبان الظاهر ان المتكلم
لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وفيه نظر اما الاول فللمنع من كونه

حقيقة على خلاف الاصل وانما يكون كذلك ان لو لم يكن الحكم المستثنى منه مخالفا للاصل اما
على تقديره فلا بل يكون الاستثناء موافقا للاصل واما الثاني فلان رجوعه الى الاخيرة
انما يكون لاستحالة عوده الى الجميع باعتبار اختلاف الجمل بالنفي والاثبات الموجب لاختلاف
المستثنى منه على تقدير رجوعه اليهما الموجب للتناقض وعوده الى غيرها ترجيح للبعيد
على القريب فتعين رجوعه الى الاخيرة ولان رجوعه الى الاستثناء اولى من رجوعه الى
الاصل من حيث ان الاول يوجب قلة التخصيص المخالف للاصل والثاني كثرته وهذا المعنى
غير موجود في الجمل المتعددة فبطل قياسها عليه واما الثالث فهو وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن مراد اللافظ الاستثناء منها اجمع اما على هذا التقدير فلا وذلك لان تاخير
الاستثناء الى انتهاء الجمل يوجب وجازة اللفظ واختصاره وكونه داخلا في باب البلاغة
فان من قال اكرم العلماء الا الفساق وجالس الفقراء الا الفساق وتصدق على الفقراء
الا الفساق عد مطولا وكلامه ركيكا بخلاف ما لو قال اكرم العلماء وتصدق على الفقراء
وجالس الفقراء الا الفساق واحتج السيد المرتضى على الاشتراك بان الاستثناء قد
استعمل فيما يرجع الى الجميع كما في قوله له خمسة وخمسة الا ستة والى ما يرجع الى الاخيرة
كما في الاستثناء من الاستثناء والاستعمال اللفظ في المعنى دليل على كونه حقيقة فيه ولانه
يصح استفهام المستثنى في كل صورة يحتمل رجوعه الى الجميع والى البعض وذلك يؤذن
بكون اللفظ مشتركا ولانه يصح عوده الى كل الجمل او بعضها في الحال وفي ظرفي الزمان والمكان
كما تقول اكرم العلماء وتصدق على الفقراء قائما او يوم الجمعة او في المسجد فكذا في
الاستثناء والجامع كون كل منهما فضلة ياتي بعد تمام الكلام والجواب عن الاول انا
قد بينا فيما تقدم ان الاستعمال قد يكون تارة في الحقيقة وتارة في المجاز فهو اعم

منها او العام

منهما او العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث وعن الثاني بانه يصح الاستفهام
على افراد المتواطي عند اطلاق لفظه وذلك يبطل دلالة صحة الاستفهام على الاشتراك
وعن الثالث بمنع الحكم في الاصل وعلية المشترك على انه قياس في اللغة وايضا فلا
يلزم من صحة عوده الى الجميع والى البعض كونه حقيقة فيهما لاصالة عدم الاشتراك
قال قدس سره البحث الخامس في الشرط وهو ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وصيغته
ان وتختص بالمحتمل واذا وتشترك بينه وبين المتحقق ومن ومهما واي واين واذ ما
ومتى وحيث وانى وحيثما وشرطه الاتصال والاولى تقديمه لفظا لتقدمه طبعا و
قد يتحد الشرط والمشروط وقد يتعددان او احدهما اما على الجمع او على البدل و
حكمه في الرجوع الى الجميع في الجمل المتعددة او ما يليه حكم الاستثناء سواء تقدم او تاخر
ووافق ابو حنيفة الشافعي هنا والشرط اما عقلي كالحيوة او شرعي كالطهارة او لغوي
مثل ان دخلت الدار اكرمتك والمشروط يحصل عنده حصول وجود المؤثر
او لا فانا ان وجود الشرط ان امكن وجوده دفعة والا تاخر عنه **اقول** الشرط
احد المخصصات المتصلة والكلام اما في ماهيته او الالفاظ الموضوعة له او في اقسامه
او في احكامه اما الاول فقال الغزالي الشرط ما لا يوجد المشروط بدونه ولا يلزم ان
يوجد عند وجوده ورد بان المشروط مشتق من الشرط فتعريفه به تعريف الشيء بما لا يعرف
الا به وبانتقاضه طردا بجزء السبب وعكسا بالشرط المساوي وقال بعض الاشاعرة
الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته ورد بانتقاضه عكسا بالحيوة القديمة
فانها شرط العلم القديم عنده ولا تاثير ولا مؤثر هنالك وقال صاحب الاحكام الشرط
ما يلزم من نفيه نفي امر على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب وفيه نظر

لانتفاء ضابطه اذ جزء الشرط جزء ماهية المشروط فانه يلزم من نفيه نفي المشروط وليس سببا
لوجوده ولا داخلا في سبب الوجود اذ علل الماهية مغايرة لعلل الوجود وباحد المتضايفين
فان نفيه ملزوم لنفي الاخر وليس سببا له ولا داخلا في سببه مع كونه ليس شرط المتضايفين
والمص عرفه بانه ما يتوقف عليه تاثير المؤثر وهو منقوض طردا بوجود المؤثر وبالاثر وعلته
فان تاثير المؤثر موقوف على كل واحد من هذه الامور وليس شرطا وعكسا بنفس تاثير
المؤثر فانه شرط لوجود الاثر والحق ان يقال شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه
مع تقدمه عليه طبعا ومغايرته لسببه مطلقا فالاول وهو قولنا ما ينتفي الشيء عند انتفائه
يندرج فيه الشرط والعلة واجزاؤها واجزاء المشروط واحد المتضايفين بالنسبة الى الاخر
وخرج بقولنا مع تقدمه عليه طبعا المتضايف وبقولنا مغايرته لسببه مطلقا خرج
الباقي واما الثاني اعني الالفاظ الموضوعة له بحسب اللغة العربية فان المكسورة
المخففة مثل قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ويختص بالمحتمل واذا كقوله
يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا ولتدرك منها المحتمل كما قلناه والمحقق
مثل واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا ومن كقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه
وما ولم يذكره المص مثل ما اصابك من حسنة فمن الله وباقي الادوات تقدم ذكرها
في العموم وان هي ام الباب لانها وما عداها من ادوات الشرط اسما والاصل في
افادة المعاني الاسما انما هي الحروف قيل لانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف
باقي الادوات فان من لمن يعقل خاصة وما لمن لا يعقل خاصة واينما للمكان ومتى للزمان
واذا للمحقق خاصة مثل انت اذا احمر البسر ومنع المص منها من استعمالها في جميع صور
الشرط وذلك لانها انما تدخل في المحتمل مثل انت ان جاء زيد ولا تدخل على المحقق

فلا تقول

فلا يقال ان طلعت الشمس بل يقال انت اذا طلعت الشمس وفيه نظر فانه انما يحسن قول
القائل انت ان طلعت الشمس ويحسن اذا قيل انت اذا طلعت الشمس لان المراد الظرفية
اي انت وقت طلوع الشمس لا تعليق الجزاء على الطلوع وان ليس ظرفا بل شرطا محضا واذا
ظرف مع تضمنها معنى الشرط ولهذا يدخل ان على المحقق اذا قصد التعليق لا الظرفية
مثل ان كان الانسان حيوانا كان جسما وان كانت الاربعة زوجا انقسمت الى متساويين
ومشروطه اي شرط تعليق الشرط اللغوي بالكلام ان يكون متصلا به عادة كما مر في الاستثنا
ولو تراخى بالا تعد معه متصلا عرفا لم يكن شرطا ولم يخص العام به وكان لغوا ولما كان الشرط
مقدما طبعا على مشروطه كان الاولى تقدمه وضعا ليوافق الطبع والوضع واما اقسامه
فاعلم ان كل واحد من الشرط والمشروط اما ان يتحد او يتعدد والمتعدد اما على الجمع
او على البدل فالاقسام تسعة الاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صلى فاعطه درهما
الثاني ان يتعدد الشرط على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه
درهما فالاعطا موقوف عليهما الثالث ان يتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل
ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما فالشرط في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا
القسم الى الاول بتعبير كون الشرط واحدا ينقسم الى معين والى غير معين وانما رجح
جعله في المتعددة لتعدده لفظا ويكفي في احدهما في وجوب الاعطاء الرابع اتحاد الشرط
مع تعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا الخامس اتحاد الشرط
مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر فالواجب
اعطاؤه احدهما لا اياهما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلنا في الشرط السادس
تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا

السابع تعدد الشرط على الجمع مع تعدد المشروط على البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما
او اكسه ثوبا الثامن تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط كذلك مثل ان صام يوما
او صلى فريضة فاعطه درهما او اكسه ثوبا التاسع تعدد الشرط على البدل مع تعدد المشروط
على الجمع مثل ان صام او صلى فاعطه درهما واكسه ثوبا واما احكامه فمنها ان رجوعه عند
تعقيبه الجمل المتعددة المتعاطفة الى الاخيرة او الى الجميع كما قلناه في الاستثناء الا ان ابا
حنيفة وافق الشافعي هاهنا في رجوعه الى الجميع كما تقدم وقال بعضهم انه يتعلق بما يليه
من الجمل حتى لو تعقب الجملة الاولى اختص بها دون ما عداها وكون الشيء شرطا لغيره
قد يكون مستفادا من العقل مثل كون الحيوة شرطا للعلم فان العقل دال على اشتراطه
بها وقد يكون مستفادا من الشرع مثل كون الطهارة شرطا للصلوة فان ذلك انما
يستفاد من الشرع اذ ليس في العقل ما يدل على ذلك وقد يكون مستفادا من اللغة
بان يكون اللفظ موضوعا للشرط لغة مثل ان دخلت الدار اكرمتك فان اهل اللغة وضعوا
لفظ ان للشرط واعلم ان المشروط يحصل عند وجود المؤثر فيه اول زمان وجود الشرط
ان كان المؤثر موجودا بتمامه قبل وجود الشرط وكان الشرط مما يمكن وجوده دفعة ولو كان
الشرط متحققا قبل تحقق المؤثر وكان وجود المشروط بعد حصول الشرط عند اول زمان
وجود المؤثر ولو كان الشرط مما لا يمكن وجوده دفعة كالحركة والكلام فيحصل المشروط
عقيب وجود اخر جزء منه وهذا انما يأتي على تقدير وجود المؤثر كما قلناه والاصوب ان
يقال المشروط انما يحصل عند اول زمان وجود المجموع الحاصل من المؤثر والشرط سواء
كان الكل يوجد دفعة او تدريجا الا ان ما يوجد بالتدريج لا يدخل في الوجود الا عند وجود
اخر جزء منه والمراد من وجوده دخول اجزائه في الوجود لا اجتماعها فيه قال قد تكرر

البحث السادس

البحث السادس في الصفة وهي تقتضي تخصيص الموصوف بها مثل اكرم بني تميم الطوال
وحكمها في الرجوع الى الجميع في المتعدد او الاخيرة كالاستثناء اقول الصفة تقتضي
تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا مثل اكرم قريش الهاشميين
او من وجه مثل اكرم بني قريش الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى الامر وجوب اكرام
كل قريش سواء كان هاشميا او غير هاشمي في الاول وسواء كان طويلا او قصيرا في الثاني
وباعتبار الصفة خرج اكرام كل من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا من الثاني
فهي اذن مخرجة بعض ما يتناوله الخطاب عنه ثم الصفة قد تعقب جملة واحدة كما قلناه و
قد تتعقب جملا متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقهاء وتصدق على الزهاد
الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل والبحث
فيه كالاستثناء على حد واحد وقد عرفته والباء في قوله بها متعلقة بالموصوف قال
وثمرته البحث السابع في الغاية وهي طرفا الشيء ولفظاها حتى والى ولا بد من مخالفة
ما بعدها لما قبلها والا لم يكن غاية اذا كانت منفصلة بمنفصل محسوس كصيام النهار
والا فلا كالمرفق ولا يصح تعددها والا كانت الاخيرة هي الطرف ان ترتب او المجموع هي
الغاية ان اتفقت اقول غاية الشيء يطلق على معنيين احدهما الغرض المطلوب منه
والثاني نهايته واخره وطرفه ومقطعه والمراد هنا بالغاية المعنى الثاني واللفظ الموضوع
لها حتى والى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى
المرافق والحكم فيما بعد الغاية مخالف لما قبلها اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا ونهاية
له بل كانت وسطا فيه وفصل فخر الدين في المحصول فقال ان كانت الغاية منفصلة عن
ذي الغاية بمنفصل محسوس معلوم حسا كالليل في قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وجب

كون الحكم فيما بعدها مخالفا لما قبلها لما تقدم وان كان غير معلوم حسا كالمرافق
في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق لم يجب المخالفة لان المرفق ليس منفصلا
عن اليد بمفصل محسوس وليس يتعين بعض المفاصل كذلك اولى من بعض فوجب هنا
دخول ما بعدها فيما قبلها واختاره المص وفيه نظر فان الدليل المقدم ذكره يوجب
كون الحكم فيما بعد الغاية مخالفا لما قبلها مطلقا ولا ينافي ذلك وجوب غسل المرفق
وما جرى مجراه فان الاختلاف حاصل في ذلك ايضا لان وجوب غسل المرافق ايضا انما
هو بالتبعية مخالف للوجوب بالاصالة ومطلق المخالفة كاف في ذلك وهل يصح
تعدد الغاية قال فخر الدين نعم كما لو قال لا تقربوهن حتى يطهرن ويغتسلن وفي الحقيقة
الغاية هي الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية لقربها منها واعترض عليه بان الغايات
فلا ترتب فيكون المجموع هو الغاية وكل واحد منها جزء الغاية لا ما ذكر اخيرا وفيه
نظر فانه لم يدع الاخيرة في الذكر مطلقا هي الغاية في الحقيقة حتى يرد عليه ما ذكر من
كونها فلا ترتب عليها بل في المثال الذي ذكره ولهذا قيده بقوله هنا واعلم
ان الغايات المتعددة لفظا سواء كان بينها ترتب او لم يكن وسواء امكن وقوعها معا
او لم يمكن فالغاية في الحقيقة انما هو المجموع واطلاق اسم الغاية على كل واحد من الاجزاء
مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء ولو كانت الغايات على البدل كما لو قال اكرم زيدا
دائما الى ان يكفر او يفسق فالغاية احدهما لا بعينه وقيل لا يصح التعدد في الغاية
واختاره المص لان الشيء الواحد لا يعقل له طرفان ونهايتان من جهة واحدة فالغاية
وان تعددت لفظا فهي في الحقيقة واحدة لان تلك الاشياء المتعددة المفروض كون كل
واحد منها غاية ان ترتب في الوقوع كان الاخير منها هو الغاية لانه الطرف والنهاية

وان

فيه كان المجموع هو الغاية واعلم ان حتى كما يكون مخصصة للعموم فقد تاتي لتاكيده
مثل اعتق عبيدي حتى الاصاغر وتصدق باموالي حتى ثيابي ويجب ان يعلم ان وجوب مخالفة
حكم ما قبل الغاية لما بعدها انما هو بالنظر الى الخطاب المقيد بالغاية لا مطلقا فلهذا
يجوز ان يكون الحكم فيما بعد الغاية كالحكم قبلها بالنظر الى خطاب اخر كما في المحرم فان تحريم
وطي امراته عليه بعد الطهر ثابت ما دام هو محرما لكن لا بالنسبة الى الخطاب الموجب لتحريم
الوطي في الحيض بل من دليل اخر وهو الدال على تحريم الوقاع على المحرم **قال** مد ظله
الفصل الثالث في المخصص وفيه مباحث الاول يجوز التخصيص بالعقل اما ضرورة — بالمنفصل م
كالمخرج بقيد من قوله تعالى الله خالق كل شيء فان الضرورة تقتضي امتناع خلقه لذاته
او نظرا كاخراج الصبي والمجنون من اية الحج احتجوا بان المخصص متاخر وبالقياس على امتناع
النسخ به والجواب المنع من الصغرى ويبطل القياس بمقطوع اليدين فان غسلهما منسوخ
عنه عقلا **اقول** لما فرغ من البحث عن المخصصات المتصلة شرع في البحث عن المخصصات
المنفصلة وبدا بذكر التخصيص بالعقل لكون حكمه متحققا قبل حكم العام واعلم ان حكم
العقل المخصص للعام قد يكون ضروريا وقد يكون نظريا فالاول نحو مثل قوله تعالى الله خالق
كل شيء فان الضرورة قاضية بامتناع خلقه تعالى لنفسه والثاني مثل قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان النظر قاض بعدم دخول الصبي والمجنون
في ذلك الحكم لامتناع فهمهما خطاب الشارع المستلزم لعدم توجهه اليهما ومنع
قوم من المتكلمين من تخصيص العام بالدليل العقلي واحتجوا عليه بان المخصص للعام
متاخر عنه ولا شيء من حكم العقل بمخصص للعام اما الاول فلان المخصص للعام مبين
له ومبين الشيء يجب ان يكون متاخرا عنه واما الثاني فظاهر ولانه لو جاز التخصيص

بالعقل لجاز النسخ به قياسا عليه بجامع كون كل منهما منافيا لظاهر العموم واستحالة
التالي توجب استحالة المقدم والجواب عن الاول ان المراد بالمخصص ان كان بحسب ذاته ناجح
سلمنا، وان كان بحسب صفة عنى كونه مخصصا ومبينا للعام سلمناه، لكن لا نسلم ان
حكم العقل غير متأخر عن العام بهذا المعنى فانه لا يتصور كون دليل العقل مبينا ومخصصا
للعام الا بعد وروده وعن الثاني المنع من استحالة التالي فانا نقول بجواز النسخ بالعقل
كما في مقطوع اليد فان غسلها كان واجبا وارتفع ذلك الوجوب بقطعها عقلا
فهو نسخ مستفاد من العقل سلمنا ما لكن نمنع الملازمة لتحقق الفرق بين النسخ و
التخصيص من حيث ان الناسخ معرف لانتهاء مدة الحكم المقصود للشارع وذلك مما لا يطلع
عليه عقول البشر بمجردها بخلاف التخصيص فان العقل قاض ضرورة بامتناع كونه تعالى
خالقا لنفسه سلمنا لكن نمنع علية الجامع وقوله فظاهر احتجوا اشارة الى مانعي التخصيص
بالعقل وان لم يذكرهم اولا باللفظ فانهم مذكورون بالفصل والنية **قال** قدس سره
البحث الثاني يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب لوقوعه في قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن مع قوله تعالى واولات الاحمال وقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات مع قوله تعالى و
المحصنات من الذين اوتوا الكتاب لاستحالة العمل بهما واهمالهما والعمل بالعام في
جميع الصور فتعين العمل به في غير صورة الخاص احتج الظاهرية بقوله تعالى لتبين
للناس فلا يحصل التخصيص الا بقوله والجواب المعارضة بقوله تبيانا لكل شيء ولان
تلاوته بيان ولاختصاصه بالمتشابه ولا اشتباه مع ورود التخصيص **اقول** اتفق
المحققون على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اي بعض آيات الكتاب بآيات اخر منه
خلافا للظاهرية لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله تعالى والمطلقات

يتربصن

يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في كل مطلقة سواء كانت حاملا او حائلا ثم خصص
ذلك بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وكذا قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات
حتى يؤمن فانه عام في كل مشركة وخصص ذلك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم اذا آتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين واما الثاني فظاهر
لان الخاص والعام دليلان متعارضان ولا يمكن العمل بكل منهما مطلقا والا لزم التناقض
ولا اهمالهما مطلقا لما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض ولا العمل بالعام مطلقا
لاستلزامه ابطال الخاص بالكلية مع انه اقوى دلالة من العام على مورده فتعين العمل
بالعام فيما عدا صورة التخصيص لخلوه عن معارض والخاص في مورده لكونه اقوى دلالة
من العام عليه وهو معنى التخصيص احتج الظاهرية بان التخصيص بيان فلا يحصل الا
بقول النبي اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فوض
البيان اليه فلا يحصل الا بقوله ع والجواب من وجهين احدهما انه معارض بقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يقتضي ان المحتاج الى البيان من الكتاب لانه شيء
وثانيهما ان تلاوته للآية المخصصة بيان والتلاوة مستندة اليه ولاختصاص الآية
بالمتشابه من المنزل اذ ما لا اشتباه فيه غير مفتقر الى بيانه ع ومع وجود الآية المخصصة
للعام لا يكون متشابها فلا يندرج تحت ما فوض اليه ع بيانه **قال** قدس سره البحث
الثالث يجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها كتخصيص فيما سقت السماء العشر بقوله
ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وبالقرآن لقوله تعالى تبيانا لكل شيء والقرآن بها كتخصيص
يوصيكم الله في اولادكم بقوله ع القاتل لا يرث وآية الجلد برجم المحصن وتخصيصهما
بالاجماع كتخصيص آية الارث بالاجماع على ان العبد لا يرث ولا يجوز تخصيصه بها لان دعوى

مع سبق احدهما خطا **اقول** تلا شتمل هذا المبحث على مسائل الاولى يجوز تخصيص
السنة المتواترة بمثلها لما تقدم من ان الدليلين المتعارضين اذا كان احدهما اخص
من الاخر يتعين العمل بالخاص في مورده وبالعام فيما عداه ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكما في قوله عم فيما سقت السماء العشر المخصص بقوله عم ليس فيما دون خمسة
اوسق صدقة واما الثاني فظاهر احتج المانع بقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم فلا
يكون بيانه مفتقرا الى بيان والجواب لا يلزم من علم افتقار بيانه المنزل اليك بيان علم
افتقار بعض ما تكلم به الى بيان فانه لا يلزم من كونه مبينا انحصار كلامه في البيان الثانية
يجوز تخصيص السنة المتواترة بالقران لما تقدم ولقوله تع ونزلنا عليك الكتاب
تبيانا لكل شيء والسنة شيء احتج المانع بانه تع جعله مبينا للكتاب بقوله لتبين للناس
ما نزل اليهم وذلك انما يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان كل منهما مبينا
للاخر وهو دور محال والجواب ان الدور المحال يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب
لشيء من السنة مبين لذلك الشيء اما اذا كان بعض الكتاب العزيز مبينا بنفسه مبينا
للاخر لما يحتاج الى البيان من السنة فلا دور والمدعى انما هو هذا القدر وايضا فان
السنة منزلة ايضا بدليل قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيكون مبينا
لما يحتاج الى البيان منها الثالثة يجوز تخصيص القران بالسنة المتواترة لما تقدم ولانه
واقع فيكون جائزا اما الاول فكتخصيص عموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم بقوله عم
القاتل لا يرث وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بما تواتر عنه عم
من رجم المحصن واما الثاني فظاهر وفيه نظر فان الرجم ليس مخصصا للاية المذكورة
لانها لم تقتض عدمه انما المقتضي عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عند اهل العبرة الخامسة

للاية المذكورة

~~للاية المذكورة لانها لم تقتض عدمه انما المقتضي عدم الجلد والاكتفاء بالرجم عند اهل الرابعة~~
والخامسة يجوز تخصيص كل من الكتاب العزيز والسنة المتواترة بالاجماع كتخصيص اية
الارث وهي يوصيكم الله في اولادكم بالاجماع على ان العبد لا يرث وكتخصيص اية الجلد
بالاجماع على ان العبد بمنزلة الامة في تنصيف الحد والحق ان الاجماع بنفسه ليس
مخصصا لانه لا يكون الا عن دليل وامارة بل هو كاشف عن وجود المخصص السادسة
والسابعة لا يجوز تخصيص الاجماع بالكتاب ولا بالسنة وهو ظاهر لان تحقق الاجماع
وكونه حجة انما يكون بعد وفاة الرسول عم ولو كان في الكتاب العزيز او السنة المتقدمة
شيء ينافيه لكان متقدما عليه فيكون الاجماع خطا لوقوعه على خلاف مقتضى الكتاب
او السنة وانه محال لما يأتي **قال** البحث الرابع يجوز تخصيص الكتاب والسنة
المتواترة بفعله عم ان تناوله حكم الخطاب في حقه ثم ان عم غيره وثبت وجوب التاسي
اما مطلقا او في تلك الواقعة كان تخصيصا في حقنا ايضا لكن المخصص في الحقيقة
انما هو الفعل مع دليل التاسي وان اختص به او ثبت التاسي كان الفعل دليل التاسي
تخصيصا في حقنا احتج المانع بان دليل التاسي عام والجواب المخصص الدليل مع الفعل
اقول اختلفوا في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بفعله عم فاثبته الاكثر
كالامامية والشافعية والحنفية والحنابلة ونفاه الاقل كالكرخي والتحقيق في ذلك
ان تناول حكم الخطاب اما ان يكون متناولا للرسول عم دون امته او لامته دونه او يكون
شاملا للجميع وعلى التقادير الثلاث اما ان يدل دليل على وجوب متابعته عم في فعله
مطلقا اي في كل واقعة او في هذه الواقعة او لا يدل فالاقسام تسعة الاول والثاني
ان يكون متناولا له خاصة فاذا اتى الرسول بما يخالفه على ذلك التام واصل كان ذلك تخصيصا

في حقه سواء قلنا بوجوب التأسي به اولا وفي الحقيقة يكون نسخا له لكن العلم بنسخ الحكم
المذكور عنه ليس مستفادا عن مجرد فعله بل بانضمام دليل عصمته اليه الثالث ان يكون
متناولا للامة دونه ويجب التأسي به مطلقا او في تلك الواقعة كما لو قال عليه السلام
الوصال محرم عليكم ثم واصل فهو مخصص لنا وهو في الحقيقة نسخ عنا لارتفاع حكم
العام بالكلية والناسخ والمخصص ليس هو مجرد فعله بل هو مع دليل التأسي الرابع ان يكون
متناولا لنا خاصة ولا يجب التأسي وح لا يكون فعله ع مخصصا ولا ناسخا اما بالنسبة
اليه فلعدم تناول حكم الخطاب له واما بالنسبة الينا فلعدم دلالة فعله ع على رفعه عنا
الخامس ان يكون متناولا له وللامة ويجب التأسي كما لو قال الوصال حرام على كل مكلف
واذا واصل ع كان ذلك مباحا له ومخرجا له عن العموم اتفاقا لامتناع وقوع الحرام منه
واما بالنسبة الينا فكذلك وفي الحقيقة يكون ذلك نسخا لارتفاع حكم العام عن
الجميع والمخصص او الناسخ ليس مجرد فعله ع بل هو مع دليل التأسي والحق الاقتصار
على خروجه ع عن العموم دون امته لرجحان التخصيص على النسخ ولا يمكنه جمعا بين
العمومين اعني عموم اللفظ الدال على الحكم ودليل التأسي وهو اولى من الغاء احدهما
بالكلية هذا اذا كان الفعل متراخيا عن العام اما اذا كان متقارنا له او متاخرا عنه
بزمان لا يمكن الاتيان بالفعل فيه فان قلنا بجواز نسخ الشيء قبل وقت فعله فالحكم
كالمتقدم والا تعين تخصيصه ع عن العموم وبقي حكم الثابت بالعام ثابتا في حق
الامة السادس ان يكون متناولا للجميع ولا يجب التأسي وهذا يدل على خروجه ع و
تخصيصه من العموم باعتبار انضمامه الى دليل عصمته ع وبقي العام معمولا به في
حقنا احتج المانع من تخصيص العام بفعله ع اي في حقنا بان دليل التأسي اعم من

العام المفروض

من العام المفروض لشموله الاول وجوب متابعته في جميع الافعال التي علم وجهها و
اختصاص الثاني ببعضها وتقديم الخاص على العام متعين لما عرفت والجواب المخصص
للعام ليس هو دليل التأسي بمجرده بل هو مع الفعل الدال على الحكم المنافي لحكمه وهذا
المجموع ليس اعم منه **قال** المبحث الخامس لو فعل احد بحضرته ع ما ينافي العام ولم
ينكر عليه كان مخصصا به فان ثبت ان حكمه ع على الواحد حكمه على الجميع كان فعلنا التقرير
تخصيصا **اقول** اذا فعل بعض المكلفين المندرجين تحت حكم العام فعلا ينافيه بحضرة
النبي ع ولم ينكر عليه مع علمه بذلك كان ذلك دالا على تخصيصه وخروجه من العموم
اذ لولا ذلك لكان اما مرتكبا منكرا او كان حكم العام منسوخا مطلقا او عن ذلك
المكلف والكل باطل اما الاول فلاستلزامه اخلاله ع بانكار المنكر مع علمه به واما
الثاني والثالث فلاصالة عدم النسخ ورجحان التخصيص عليه عند التعارض ثم
ان ثبت ان حكمه عليه السلام على الواحد حكمه على الجميع كان ذلك التقرير تخصيصا
للجميع وهو في الحقيقة نسخ لا تخصيص والاولى ان يقال يقتصر على خروج المكلف عن
العموم دون الباقين لانه ان لم يثبت ان حكمه ع على الواحد حكمه على الجميع فظاهر
وان ثبت كان ذلك عاما والعمل به مطلقا يوجب الغاء العام المفروض بالكلية وهو
غير جائز مع امكان الجمع بينهما او لترجيح التخصيص على النسخ هذا اذا كان الفعل
متراخيا عن العام اما اذا كان مقارنا او متاخرا بزمان لا يمكن ايقاع الفعل فيه
فان قلنا باستحالة نسخ الشيء قبل وقت فعله تعين اختصاص المكلف الفاعل بالخروج
عن حكم العام قطعا والا فعلى ما مضى من القول **قال** المبحث السادس يجوز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد لانهما دليلان ولا يجوز نفيهما ولا احدهما ولا ما العام في جميع

موارده فتعين التخصيص جمعا بين الدليلين وقد وقع تخصيص واحل لكم بقوله عم لا
ينكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وكذلك اية الارث بقوله عم لا يرث الكافر المسلم
والسيد المرتضى منع من ذلك لان خبر الواحد ليس بحجة فكيف يعارض القران وسياتي
جوابه وتوقف القاضي ومنع جماعة لان العام قطعي والجواب ان متنه قطعي ودلالته
ظنية وخبر الواحد بالعكس فتساويا **اقول** اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فقال به الفقهاء الاربعة مطلقا ومنعه السيد المرتضى وجماعة
مطلقا وقال عيسى بن ابان ان كان قد خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز والا فلا وقال
الكرخي ان كان قد خص بدليل منفصل جاز والا فلا وتوقف القاضي ابو بكر لنا
وجهان الاول ان عموم الكتاب وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد
اخص ومتى كان كذلك وجب العمل بالخبر مطلقا وبالعام فيما عدا صورة التخصيص
اما الاول فلانا نتكلم على تقديره واما الثاني فلانه لولاه لزم اما ابطال الدليلين
مطلقا او اعمالهما مطلقا او اعمال احدهما مطلقا واهمال الاخر كذلك والكل محال
اما الاول فلما فيه من ابطال الدليل الخالي عن المعارض وذلك من وجهين
احدهما ان ما عدا الخاص من جزئيات العام لا معارض له لعدم تناول دليل الخاص
اياه وثانيهما ان ابطالهما معا ملزوم لابطال كل منهما فيبقى الاخر بغير معارض واما
الثاني فلاستلزامه التناقض في صورة مدلول الخاص واما الثالث فلاستلزامه
ابطال الدليل الخالي عن المعارض ان كان المعمول به الخاص والملغى العام او تقديم
المرجوح على الراجح ان كان بالعكس لان دلالة الخاص على محله ارجح من دلالة العام عليه
الثاني ان تخصيص خبر الواحد للكتاب واقع فيكون جايزا اما الاول فللاجماع على

تخصيص

على تخصيص عموم قوله تعم احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين
بقوله عم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وتخصيص عموم قوله تعم يوصيكم الله
في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين بقوله عليه السلام لا يرث الكافر المسلم واما الثاني
فظاهر وفيه نظر فان المعلوم ان تخصيص العمومات المذكورة انما كون المخصص ما ذكروا
من الاخبار وكونه منقولا بطريق الاحاد مفهوم غير معلوم والحجة لا تتم بدونهما
اما السيد المرتضى فان خبر الواحد ليس بحجة عنده مع خلوه عن المعارض فكيف يكون
حجة مع معارضة القران العزيز والجواب المنع من عدم حجيته وسياتي ذلك في باب
الاخبار واحتج من سلم كونه حجة ومنع التخصيص به مطلقا بان عموم الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والقطعي يرجح على الظني عند التعارض وفاقا والجواب ان عموم
الكتاب مقطوع المتن مظنون الدلالة فان ارادة الاستغراق من اللفظ الموضوع
له غير قطعية واما خبر الواحد فبالعكس فانه مظنون المتن الا انه قطعي الدلالة
فتساويا ووجب العمل بالتخصيص جمعا بين الدليلين وفيه نظر للمنع من كون الخبر
قطعي الدلالة لاحتمال ارادة خلاف ظاهره كما يحتمل في عموم الكتاب فان قلت
قد بينا فيما تقدم ان الشارع لا يخاطب بما له ظاهر ويريد خلاف ظاهره من غير قرينة
تدل على ذلك ومع يكون المراد من الخبر المخصص ظاهره قطعا قلت تعين ارادة ظاهره
موقوف على كونه صادرا عن الشارع وهو ظني والموقوف على الظني لا يكون
قطعيا **قال** البحث السابع القياس عندنا ليس بحجة على ما ياتي فلا يكون مخصصا
نعم لو نص فيه على العلة فالاقوى عندي انه حجة ومع ذلك يجوز ان يكون مخصصا فتخصيص
احل الله البيع وحرم الربوا بالمنع من بيع الزبيب بالعنب قياسا على بيع الرطب بالتمر

لما نص على العلة في قوله انيقص اذا جف لانهما دليلان وقد تعارضا فلا يجوز اسقاطهما
ولا العمل باحدهما دون الآخر فتعين العمل بهما وانما يصح مع التخصيص وكذا البحث في
المفهوم مثل في سائمة الغنم زكوة مخصص لقوله في الغنم زكوة ان قلنا انه حجة والا فلا
اقول — قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين احديهما تخصيص الكتاب العزيز بالقياس
وقد اختلف القائلون ان القياس حجة في ذلك فذهب الشافعي ومالك الى جوازه و
منعه الجبائي مطلقا وفصل آخرون فقال بعضهم ان خص العموم قبله جاز والا فلا
وقال آخرون ان خص بمنفصل جاز والا فلا والمصنف لما كان القياس المنصوص على علته
حجة عنده جوز التخصيص كتخصيص عموم قوله تعالى واحل الله البيع بالمنع من بيع الرطب
بالعنب المستفاد من القياس على المنع من بيع التمر بالرطب المنصوص على علته
وهي النقصان عند الجفاف حجة الاولين ان عموم الكتاب والقياس دليلان
وقد تعارضا واحدهما وهو القياس اخص من الآخر فوجب العمل به وبعموم الكتاب
فيما عداه لما عرفت من استحالة اهمال الدليلين مطلقا واعمالهما كذلك واهمال
احدهما مطلقا فتعين ما قلنا وهو معنى التخصيص واجيب ان العمل بالقياس مشروط
بفقد النص فلو تقدم وجوده لا يكون القياس دليلا اصلا فضلا عن كونه متقدما
عليه احتج المانع بان الحكم المدلول عليه بالعموم معلوم والمدلول عليه بالقياس مظنون
والمعلوم راجح على المظنون وفاقا ولان القياس فرع النص فلو تقدم عليه لتقدم الفرع
على الاصل وانه محال والجواب عن الاول بما تقدم في تخصيصه بالخبر الواحد وعن الثاني
ان القياس فرع على النص الذي هو اصله لا على كل نص والعموم المعارض له ليس اصلا
له فلا يلزم من تقدمه عليه تقدم الفرع على الاصل الثانية اختلف القائلون بكون

مفهوم المخالفة

مفهوم المخالفة حجة في جواز تخصيص عموم الكتاب به فالاكثرون قالوا به لان فيه
جمعا بين الدليلين فكان اولى من ابطال احدهما او ابطالهما او الغاء احدهما بالكلية كما تقدم
وقال آخرون لا يخص به لان تقديم الخاص على العام انما كان لقوة دلالته على مدلوله
وضعف دلالة العام عليه وذلك مفقود في المفهوم فان دلالة العام على جزئياته اقوى
من دلالة المفهوم فانها ضعيفة جدا فلو خصصنا العام به لقدمنا الاضعف على الاقوى
وهو غير جائز ومثاله ما لو ورد نص عام على ايجاب الزكوة في الغنم كما لو قال الزكوة
في كل الغنم ثم قال عليه السلام وفي سائمة الغنم زكوة فان المفهوم دال على انتفاء
الزكوة عن المعلوفة والعام دال على وجوب الزكوة فيها **قال** المبحث الثامن
العام والخاص المتعارضان ان اقترنا كان الخاص مخصصا له لقوة دلالته ولانه فيه
جمعا بين الادلة وكذا ان تاخر الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام ان جوزنا تاخير
البيان عن وقت الخطاب وان ورد بعد الوقت كان ناسخا وان تقدم بني العام على
الخاص كما تقدم احتج ابو حنيفة على ان العام ناسخ بانه متاخر فنافى كما لو تاخر الخاص لما
وبقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وبان العام كالنص على الجزئيات و
لما كان الاصل ناسخا فكذا العام والجواب التخصيص اولى من النسخ ومحمول قول ابن عباس
بالخاص المتاخر والتنصيص على الجزئيات لا يحتمل التخصيص بخلاف العام فلا يساويه
وان جهل التاريخ بني العام على الخاص لما تقدم ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون
العام بالخاص مع عدم علمهم بالتاريخ وابو حنيفة يتوقف لتردده بين كونه مخصصا
وناسخا ومنسوخا **اقول** اذا ورد عن رسول الله صلعم خبران وكانا كالمتنافيين مثل
ان يقول في الخيل زكوة ويقول ايضا ليس في الذكور من الخيل زكوة فاما ان يكون تاريخهما

معلوما اولا والمراد بعلم تاريخهما العلم بنسبة احدهما الى الاخر بالاقتران او التقدم
زمانا والاول اما ان يعلم اقترانهما او تقدم العام او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان
يعلم اقترانهما والحق ان الخاص مخصص للعام وهو اختيار المحققين لان دلالة الخاص
على مراده اقوى من دلالة العام عليه فيكون راجحا والعمل بالراجح واجب والعمل بالعام
فيما عدا مورد الخاص واجب لخلوه عن المعارض ولان فيه جمعا بين الدليلين فقط
فيكون اولى من الغاء احدهما بالكلية وقال شاذ ان العام يكون معمولا به فيما عدا مورد
الخاص لخلوه عن المعارض ويبقى التعارض بينهما في مورده وهو ضعيف لما بيناه
من قوة دلالة الخاص وقوة الدلالة توجب الرجحان والعمل بالراجح واجب الثاني ان يعلم
تاخير الخاص فاما ان يرد قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده فان كان الاول كان
ذلك بيانا وتخصيصا للعام ويجوز وقوع ذلك عند من يجوز تاخير بيان العام عن
وقت الخطاب خلافا لابي الحسين البصري وموافقيه وان كان الثاني كان ذلك
نسخا وبيانا لمراد المتكلم فيما بعد دون ما قبل لانه لو كان تخصيصا وبيانا لمراد المتكلم
فيما قبل لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اتفاقا الثالث ان يعلم تاخير
العام فيبنى العام على الخاص بمعنى العمل بالعام فيما عدا مورد الخاص والخاص في مورده
وهو مذهب الشافعي وابي الحسين البصري واختار فخر الدين والمص لما تقدم وقال
ابو حنيفة والقاضي عبد الجبار يكون العام ناسخا للخاص المتقدم واحتجا على ذلك
بوجوه الاول ان العام مناف للخاص متاخر عنه فيجب كونه ناسخا كما لو كان الخاص
هو المتاخر الثاني ما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث والعام
المتاخر احدث فيجب الاخذ به فيكون ناسخا للخاص المنافي الثالث ان العام في تناوله

لافراده

لافراده جار مجرى التنصيص على كل واحد منها بلفظ يخصه اذ لا فرق بين قوله
اقتلوا المشركين وبين قوله اقتل زيدا المشرك وعمروا المشرك وخالدا المشرك وهكذا
لكن التنصيص على الافراد بالحكم المنافي لحكم الفرد المتقدم عليه يكون ناسخا فكذلك العام
والجواب عن الاول المنع من الملازمة والقياس على تاخير الخاص باطل لثبوت الفرق
وهو ان دلالة الخاص على مورده اقوى من دلالة العام عليه وذلك موجب لتقديم
الخاص على العام ولان نسخ العام بالخاص المتاخر لا يوجب رفع الحكم العام بالكلية
بل يبقى معمولا به في باقي جزئيات العام بخلاف عكسه فان فيه ابطال الخاص بالكلية
والمص اجاب عن ذلك بان تقدم الخاص المتاخر على العام المتقدم تخصيص وعكسه
نسخ والتخصيص اولى من النسخ والحق ان كلا منهما يكون نسخا ان كان ورود الخاص
بعد وقت حضور العمل بالعام لكن كون الخاص ناسخا غير مستلزم ابطال العام بالكلية
كما قلناه وعن الثاني بعد تسليم حجية قوله انه محمول على تاخر الخاص او المساوي دون
العام للتوفيق بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وايضا فالاخذ بالعام على تقدير
كونه احدث اعم من العمل به في جميع موارده او بعضها فيجب حمله على الثاني عند
معارضة الخاص له جمعا بين الدليلين وعن الثالث المنع من مساواة العام به
للتنصيص على الجزئيات وثبوت الفرق بينهما ظاهر فان العام قابل للتخصيص لاحتماله
لانه بيان لمراد اللافظ والتنصيص على الجزئيات غير قابل له لانه تناقض الرابع ان يجهل
تاريخهما وههنا يتعين العمل بالخاص في مورده والعام فيما عداه لان ذلك
واجب على جميع التقادير المحتملة وهي اقترانهما وتقدم العام وعكسه على ما بيناه
ولان الفقهاء لم يزالوا يخصصون العمومات بما يعارضها من الادلة الخاصة مع

عدم علمهم بتواريخها في كل عصر وذلك اجماع اما ابو حنيفة فتوقف لتردد الخاص بين
كونه منسوخا وناسخا ومخصصا وقد يجاب ضعف كلامه ههنا بمنع تساويهما في
القوة والضعف وكون العام اضعف مما ظنه تقدير عكسه كما لو كان العام متواترا
والخاص خبر واحد فان مع الاقتران وكون العام متاخرا يعمل بهما كما تقدم ولو كان
الخاص متاخرا كان ناسخا ونسخ المتواتر بخبر الواحد غير واضح على ما ياتي قال
مدبر مترو فيما ظن انه مخصص وليس كذلك وفيه مباحث الاول الجواب ان لم يستقل
بنفسه لذلك كقوله عم اينقص اذا جف والعرف مثل لا اكل جواب من قال كل عندي
تخصص بالسؤال وان استقل فلا اشكال في المساوي والاعم في غير محل السؤال
والاخص ان كان في الجواب تنبيه على الباقي وكان السائل مجتهدا ولا يفوت المصلحة
بالاجتهاد والا لم يجز واما الاعم في محل السؤال فالجواب فالحق ان المعتبر
عموم اللفظ لا خصوص السبب لقيام المقتضي وهو اللفظ الموضوع له السالم
عن كونه خصوص السبب مانعا لامكان ان اعملوا العام ولا تخصوه بالسبب ولان اكثر
الوقايع وردت على اسباب خاصة احتج الشافعي باحد قوليه بان المراد ان كان ما وقع
السؤال عنه تخصص به والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب جاز ان
يجيب بالحكم الاعم نعم لا لبتة في محل السؤال اقوى **اقول** لما فرغ عن البحث عن
مخصصات العموم شرع في البحث عما ظن انه منها وليس كذلك واعلم ان الخطاب
الواقع جوابا عن سؤال السائل اما ان يحتاج في الدلالة على معناه الى انضمامه
الى السؤال او لا والاول اما ان يكون الاحتياج مستندا الى ذاته اي يكون بحسب
وضعه كذلك او الى العرف فالاول كقوله عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص

اذا جف

اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن فان هذا الجواب لا يستقل بالدلالة على معناه بحسب
وضعه من دون انضمامه الى السؤال والثاني مثل قول القائل والله لا اكل جوابا
قول قائل كل عندي فهذا القول اعني لا اكل مستقل بالدلالة على معناه بحسب وضعه
الا انه بحسب العرف صار مقيدا بالسؤال بحيث صار كانه قال والله لا اكل عندك
وفي هذين القسمين يكون الجواب مخصصا بالسؤال لانه غير مستقل من دونه فيكون
موجودا في كلام المجيب تقديرا واما الثاني وهو ما يكون مستقلا بالدلالة على
معناه من غير احتياج الى انضمامه الى السؤال لغة وعرفا فاما ان يكون مساويا للسؤال
في العموم والخصوص او يكون اخص من السؤال او اعم في غير محل السؤال او اعم في
محله ولا اشكال في الثلاثة الاول اما المساوي فظاهر فانه لا يقصر عن افادة حكم
جزئيات المسؤل عنه بمعنى انه شامل لها ولا يتجاوز عنها اي لا يدل على حكم غيرها
كما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة
واما الاخص فمشروط ان يكون في حكم المذكور دلالة على غيره كما لو قيل في الخيل زكوة حكم
فيقول في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناث الخيل زكوة فان في ثبوت الزكوة في الذكور
تنبيها على ثبوتها في الاناث التي هي محل النمو والزيادة وكذا في انتفاء الزكوة
عن الاناث تنبيه على انتفائها عن الذكور وان يكون السائل من اهل الاجتهاد و
ان يسع الوقت له بحيث لا يفوت المصلحة بالاشتغال به واما الاعم في غير محل السؤال
وهو ما يكون في الجواب تنبيها لحكم الصورة المسؤل عنها وتنبيها لحكم صورة اخرى
مغايرة لتلك الصورة مثل قوله عم وقد سئل عن الطهارة بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل
ميتته فالسؤال كان مخصصا بحكم الماء في الطهارة والجواب دل على ذلك وعلى حكم

اخر وهو محل مبتدء فلا اشكال فيه بل يجب اجراؤه على عمومه لان ما به صار عاما لم يكن
مسئولا فهو حكم مبتدأ لا معارض له واما الرابع وهو ما اذا كان الجواب اعم من السؤال
في محله بان يذكر حكم جنس الصورة المسئول عنها بحيث يندرج حكم المسئول عنها فيه
مثل قوله عم وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير ريحه او طعمه
او لونه فان فيه خلافا فالمحققون على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
وقال المزني وابو ثور ان خصوص السبب يكون مخصصا لعموم اللفظ قاله الجويني
وهو الذي صح عن الشافعي احتج الاولون بوجهين الاول ان المقتضي للعموم وهو
اللفظ الموضوع له موجود والمانع عنه مفقود اذ ليس الا خصوص السبب وهو غير
صالح للمانعية لامكان اجتماعه مع العموم كما قال اعملوا بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب ومع وجود المقتضي وانتفاء المانع يجب وجود المقتضى وفيه نظر فانا
لا نسلم ان خصوص السبب لا يصلح للمانعية وذلك لان ورود العام على سبب خاص
يفيد اختصاصه به لظهور مطابقة الجواب للسؤال وذلك يمنع من ظن تناول
العام ما عدا محل السبب واجتماعهما معا في صورة التصريح غير مناف لما ذكرناه
لزوال ظن المطابقة بين السؤال والجواب بان يصرح بعدمها الثاني ان اكثر
العمومات وردت على اسباب خاصة فان اية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء
صفوان واية الظهار نزلت في حق سلمة بن صخر واية اللعان نزلت في حق هلال بن
امية والاجماع من الصحابة ومن بعدهم على العمل بعمومها وعدم قصرها على ما
وردت عليه احتج المخالف بان المراد من ذلك الخطاب اعني الواقع جوابا اما بيان
ما وقع السؤال او غيره والاول يقتضي ان لا يزاد عليه وذلك يقتضي تخصيص

اللفظ بالسبب والثاني يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه محال والجواب بالمنع
من الحصر لجواز كون مراده بيان ما وقع السؤال عنه وبيان غيره معا واتى بلفظ عام
شامل لهما ومع ذلك لا يلزم تخصيصه بالسبب ولا تأخير البيان عن وقت الحاجة وان كانت
دلالة العام على المسئول عنه اقوى لان ارادته من العام مطلقا معلومة والا لزم تأخير البيان
عن وقت الحاجة وارادة غيره مظنونة فائدة البحث الثاني مذهب الراوي ليس مخصصا
لجواز توهم ما ليس بدليل دليلا ولا طعن ح وذكر البعض ليس مخصصا لعدم التنافي بين
انما اهاب دبغ فقد طهر و دباغها طهورها وظاهر العموم اولى من المفهوم لو كان
حجة والعادة ليست مخصصة لان افعال العباد ليست حجة على الشرع الا ان يفعل
عليها مع الاجماع او تقريره عم وكونه مخاطبا لا يقتضي خروجه عن عموم الخبر وهو بكل شيء
عليم بخلاف الامر وعلو منصبه لا يخرجه عن عموم الخطاب والعبودية والكفر لا
يخرجان المتصف بهما عن العموم الا فيما شرط فيه الملك او الاسلام ووجوب
الخدمة اخص من دليل العبادة فلا يتقدم عليه وقصد المدح او الذم ليس مخصصا اذ
لا منافاة وارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف لا يقتضي تخصيص الخبر
المذكور عن المعطوف عليه نحو لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده لعدم اقتضاء
العطف التشريك العام ولاحتمال تأسيسه المعطوف وليس محل النزاع والاقرب قول
الحنفية لان العطف على المبتدأ يقتضي الاشتراك في الخبر فالملفوظ ان كان خبرا
عنهما ثبت التخصيص والا كان عطف جملة على جملة اخرى وليس المتنازع ووجوب
رد الاستثناء او الصفة او الحكم الى بعض العموم لا تخصيصه عند القاضي عبد الجبار
مثل الا ان يعفون المختص بالكاملات لا يخصص لا جناح عليكم ان طلقتم النساء

والصفة مثل يا ايها النبي اذا طلقتم النسا الى قوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
يعني الرغبة في الرجعة وانما يأتي ذلك في الرجعي والحكم وبعولتهن احق بردهن
المختص بالرجعيات لا يخصص والمطلقات يتربصن والمرتضى توقف وهو الاقرب
فانه لو قال اضرب الرجال الا من اقتدى بالرهكان حمل الرجال على الذين يصح عود
الاستثنا اليهم وهم الاحرار مجازا وحمله على العموم يقتضي المجازية في الاستثنا.
اذ يصير تقديره الا ان يقتدي بعضهم بالره واذا الكناية في الاستثنا يجب رجوعها
الى المذكور المتقدم اجمع لا بعضه واذا تعارض المجازات وجب التوقف اقول
قد اشتمل هذا المبحث على مسائل الاولى مذهب الراوي لا يخصص العموم به سوا
كان صحابيا او غيره وبه قال الشافعي خلافا للحنفية والحنابلة وعيسى بن ابان
وذكروا في مسالة رواية ابي هريرة ان الاناء يغسل في ولوغ الكلب سبعا وذهب
الى اجزا الثلاث لنا ان المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع له ثابت والمعارض
ليس الا مذهب الراوي وهو غير صالح للمعارضة لاحتمال استناده في مذهبه الى
ما توهمه دليلا يوجب التخصيص وليس كذلك واحتج المخالف بان مخالفة الراوي
ظاهر العموم ان لم يكن بدليل يقتضيه كان ذلك قدحا في روايته وان كان لدليل
يقتضيه وجب اتباعه فيه والجواب المنع من كون المخالفة لا لدليل يقدح في روايته
وانما يكون كذلك لو لم يعتقد كونه دليلا اما على ذلك التقدير فلا الثانية
لا يخصص العام وذكر بعضه خلافا لابي ثور كما روي عنه عم انه قال ايما اهاب دبغ
فقد طهر وقال في شاة ميمونة دباعها طهورها فقال ابو ثور المراد بالعام
حل الشاة والحق خلافه لان المخصص للعام لا بد ان يكون منافيا له ولا منافاة بين الكل

وبعضه فان الكل

وبعضه فان الكل محتاج الى البعض ويمتنع وجوده بدونه وكل شيئين هذا شانهما
يمتنع ان يكون بينهما منافاة فلا يخصص به احتج المخالف بان تخصيص ذلك البعض
بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وذلك يوجب تخصيص العام والجواب المنع من الدلالة
فان مفهوم اللقب ليس بحجة على ما تقدم ولو سلمنا حجيته لكنها لا تكون ثابتة عند
قيام المعارض لكونها في غاية الضعف فالتمسك بظاهر العموم اولى الثالثة
اختلفوا في التخصيص بالعادة والحق ان العادة ان كانت حاصلة في زمان النبي
واقرهم عليها مع منافاة العام افادت التخصيص ان كان متقدما على التقرير
او متقارنا لكن المخصص في الحقيقة هو تقرير النبي ص وان لم يكن حاصلة في زمانه
او كانت حاصلة ولم يعلمها او يعلم ولم نظن نحن احد هذه الاقسام على اليقين فان
وقع الاجماع على مقتضى العادة خصصت العام وفي الحقيقة يكون المخصص الاجماع
لا العادة وان لم يتحقق الاجماع لم يحكم بالتخصيص لقيام المقتضي للعموم وهو لفظه و
عدم ما يدل على تخصيصه اذ العادة بمجردها ليست بحجة فان افعال العباد ليست
حجة على الشرع الرابعة كون المندرج تحت لفظ العام مخاطبا لا يقتضي خروجه عن
عموم خطابه سوا كان الخطاب خبرا او امرا او نهيا اما الخبر كقوله وهو بكل شي عليم
وهو تعالى شي ويصح ان يكون معلوما ولا مانع من دخوله في العام فوجب القول به
لوجود مقتضيه واما الامر فكما لو قال لعبده سلم على كل من تراه غدا فان ذلك يقتضي
وجوب سلامه على مولاه عند رؤيته في الغد واما النهي فكما لو قال لا تخاطب غدا
احدا فانه يقتضي تحريم خطابه سيده في الغد لوجود المقتضي وهو لفظ الاستغراق
وعدم المانع اذ ليس الا كونه مخاطبا وهو غير صالح للمانعية لتحققه فيما لو صرح

بدخوله او كان الخطاب مختصا به كما لو قال اذا رايتني غدا فسلم علي او لا تخاطبني
وقال فخر الدين الامر الذي جعل جزا كقوله من دخل داري فاكرمه فيشبه ان يكون كونه
امرا قرينة مخصصة وتعبيد وقول الملص بخلاف الامر ان اراد به ان الامر لا يجوز تعلق
امره بفعله لانه يكون امرا لنفسه مع جواز تعلق خبره بفعله فهو حق وقد تقدم القول بذلك
وان اراد به انه لا يندرج تحت متعلق امره وان كان ما المامور غيره اذا كان بلفظ عام
كما قلنا فهو ممنوع اذ لا مانع منه مع تحقق مقتضيه الخامسة اختلفوا في الخطاب باللفظ
المتناول للنبي والامة مثل قوله تعالى يا ايها الذين امنوا فقال المحققون هو جار على عمومه
وقال شاذ انه مختص بالامة لان علو منصبه يوجب افراده بالذكر وهو ممنوع
للاتفاق لوجوب الحج على النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
والعبادة بقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم والثبات بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا لقيتم فئة فاثبتوا وقال الصيرفي كل خطاب لم يكن مصدرا بامر النبي عم بتبليغه
كالايات المذكورة فهو مندرج فيها وما ليس كذلك كقوله تعالى قل للمومنين يغضوا من
ابصارهم ويحفظوا فروجهم فهو غير داخل فيهم وهذا حسن لان مواجهة المخاطب
نفسه بالخطاب قبيح على ما تقدم السادسة اختلفوا في الخطاب بالالفاظ العامة
الشاملة للاحرار والعبيد والمسلمين والكفار وضعا مثل قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم وقوله تعالى يا بني ادم خذوا زينتكم عند كل مسجد وغير ذلك هل يكون
متناولا للعبيد والكفار والاكثرون على ذلك اما الكفار فقد تقدم البحث فيهم
عند بيان كونهم مخاطبين بفروع الشريعة واما العبيد فلاندراجهم تحت الخطاب
موضوعا اذ التقدير شمول الخطاب الموجود لهم والمانع منه ليس الا كونهم عبيدا

وهو غير صالح

وهو غير صالح للمانعية والامامية ولهم عند التصريح بدخولهم فيه او كون الخطاب
مختصا بهم نعم العبادات المترتبة على الملك كالزكوة مثلا لا يراد العبد منها لعدم
صلاحيته لها كما لا يراد الاعمى من قوله تعالى قل للمومنين يغضوا من ابصارهم قيل المانع
من اندراج العبد في العموم متحقق وهو الدليل الدال على وجوب خدمة سيده في كل
وقت يستخدمه فيه وذلك يمنع من الاتيان بالعبادات في تلك الاوقات فان حصص
خصصهم وجوب خدمته بما عدا اوقات العبادات كان ذلك تخصيصا لدليل وجوب
الخدمة بدليل وجوب العبادة وليس ذلك اولى من عكسه بل العكس اولى لان دليل
الخدمة اخص لاختصاصه بالرق والعموم متناول للاحرار والعبيد والجواب ان
دليل الخدمة وان كان اخص الا انه في حكم العام من حيث تناوله لسائر الافعال و
الاوقات ودليل العبادات وان كان اعم الا انه في حكم الخاص لاقتضائه افعالا
مخصوصة كالصلوة والصيام في اوقات معينة فكان تقديمه اولى السابعة
قصد المتكلم بخطابه المدح او الذم مع كونه عاما لا يقتضي تخصيصا مثل قوله تعالى
ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان اللفظ موضوع للاستغراق وقصد
المدح او الذم غير مناف له فوجب القول به وحجة الشافعي على التخصيص ان اللفظ
انما سيق لقصد المدح او الذم مبالغة على الحث في الفعل والزجر عن الترك
ضعيفة لعدم المنافاة بين ذلك وبين اجراء اللفظ على ظاهره من الاستغراق
الثامنة اختلفوا في ارادة الخصوص من الخبر المحذوف عن المعطوف هل تقتضي
تخصيص الخبر المذكور في المعطوف عليه مثل قوله لا يقتل مومن بكافر ولا ذو عهد
في عهده اي بكافر والكافر الثاني اعني المحذوف مخصوص اذ المراد به الكافر الحربي

فان المعاهد يقتل بمثله والكافر المذكور اولا في المعطوف عليه اعم من كونه ذميا او حربيا
فهل يقتضي ذلك تخصيصه بحيث يكون المراد منه الكافر الحربي ام لا فذهب اصحابنا
والشافعي الى عدمه واستدلوا بهذا الخبر على انه لا يقتص من الكافر الذمي للمسلم
وقالت الحنفية يقتضي التخصيص واحتجوا عليه بان حرف العطف يوجب صيرورة
المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر و
الجواب المنع من اقتضاء العطف ذلك بل مقتضاه التشريك بينهما في اصل الحكم
دون صفته من عموم وخصوص وغير ذلك واجيب ايضا بالمنع من اضمار الخبر المذكور
في المعطوف عليه في المعطوف لاحتمال تمامية الكلام من دونه فان قوله لا يقتل
ذو عهد في عهده كلام تام والاصل عدم اضمار شيء اخر واعترض المص بان ذلك
خروج عن محل النزاع اذ لا يبقى ههنا خبر محذوف في المعطوف فضلا كونه خاصا
وايضا يلزم ان لا يقتل المعاهد بمسلم ولا كافر فيكون اكمل من المسلم وانه محال ثم ان
المص رجح قول الحنفية بان العطف على المبتدا مقتض للاشتراك في خبره كما لو قيل
زيد عالم وعمرو فالملفوظ اعني الكافر المذكور في المعطوف عليه ان كان خبرا عن
المعطوف ثبت المطلوب لان كونه خاصا فيه يقتضي كونه خاصا في المعطوف عليه
لانه شيء واحد وان كان خبرا في المعطوف عليه خاصة وللمعطوف خبر اخر
محذوف كان ذلك عطف جملة على جملة اخرى وليس الكلام فيه وفيه نظر فان
العطف على المبتدا يقتضي الاشتراك في الخبر لفظا بمعنى انه يقدر لفظا في
المعطوف فيصير الخبر جاريا مجرى قولنا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد بكافر ولو
قيل كذلك لم يوجب تخصيص الكافر الاول فكذا مع اضماره التاسعة اختلفوا

في العام اذا تعقبه تقييد بما فيه ضمير من استثناء او صفة او حكم صفة عائدا الى البعض
ما تناوله اللفظ العام هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط او يكون
جاريا على عمومه فذهب بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار الى امتناع التخصيص
ومنهم من جوزه وتوقف السيد المرتضى وابو الحسين البصري والجويني اما
الاستثناء فكما في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا
لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا
على المحسنين وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ومن المعلوم ان العفو
لا يصح الا من الكاملات منهن دون المحجور عليهن كالصغيرة والمجنونة واما التقييد
بالصفة فكقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا
العدة الاية يعني الرغبة في الرجعة وتلك انما تاتي في الرجعيات دون البائنات
واما التقييد بالحكم فكقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل
ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن الى قوله ان ارادوا اصلاحا وذلك لا يصح الا
في الرجعيات خاصة والمص اختار الوقف لان اجراء العام على ظاهره يقتضي التجوز
في الكناية وتخصيصه بما يصح عود الضمير اليه يقتضي التجوز فيه وليس احد المجازين
اولى من الاخر فوجب الوقف وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان التجوز في الكناية
اولى لكون دلالتها تابعة ودلالته على معناه اصلية متبوعة ومخالفة التابع اولى
من مخالفة المتبوع ولان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر ومخالفة الاضعف
اولى وفي المثال المذكور في المتن وهو اضرب الرجال الا من اعتدى بماله نظر اذ لم

اذا لم يتعقب العام ما فيه ضمير يعود اليه يقتضي تخصيصه والمثال المطابق لمقصوده اضرب الرجال الا ان يقيدوا بانوا الهند **قال** الفصل الخامس في المطلق والمقيد ان اختلفا فلا تقييد مثل واتوا الزكوة واعتقوا رقبة مومنة وان تماثلا واتحد السبب حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين وحمل التقييد على الاستحباب مجاز وان اختلف لم يجب لامكان التخصيص على بقاء المطلق على اطلاقه واحتجاج بعض الاشعرية على التقييد لفظا بان القران كالكلمة الواحدة وبالقياس على الشهادة ضعيف لان المراد بالوحدة عدم التناقض والتقييد في الشهادة بالعدالة في كل الصور بالاجماع لا بالتقييد في الطلاق ومنع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم وقولهم انه نسخ لان الاطلاق يقتضي التخيير ضعيف لان المطلق لا يدل على الافراد **اقول** الكلام في المطلق والمقيد اما في مهيتهما او في اقسامهما او في احكامهما اما الاول فقد عرفت فيما تقدم ان المطلق هو اللفظ الدال على المهية من حيث هي هي من غير تقييد بشي من القيود والمراد هنا ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المثبتة اما في الامر مثل اعتق رقبة او في المصدر مثل فتحرير رقبة او في الخبر عن المستقبل نحو ساعتق رقبة وربما رسم بانه اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس وبقيد الدال يخرج المهمل وبقولنا على مدلول يعم الوجود والعدم وبقولنا شايع في جنسه يخرج اسما الاعلام والمعارف والعمومات لاستغراقها وقال المص في النهاية وفيما اخرجناه به نظر فالاولى زيادة على البدل وفيه نظر فان معنى كونه شايعا في جنسه وجوده في كل فرد من افراد ذلك الجنس والعام ليس كذلك اذ ليس موجودا في كل فرد من افراد الجنس بل كل فرد من افراد الجنس موجود فيه واما المقيد فقد فسر بامرين احدهما

ما دل على معين

ما اتاك معينا كرايت هذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما كان من الالفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة مثل ثوب مصري وهذا وان كان مطلقا من حيث صدقه على كل واحد واحد من الثياب المصرية الا انه مقيد بالنسبة الى مطلق الثوب فهو مطلق ومقيد بالاعتبارين واما الثاني فاعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل اتوا الزكوة واعتقوا رقبة مومنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ثم يقول لا تعتق رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة او لا تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق بضد صفة المقيد مع اختلافهما حكما واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحدا او يتعدد اما مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة فالخطاب الوارد اما نهي او امر فالاقسام ستة الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق (امر او نهي) رقبة ثم يقول اعتق رقبة مومنة فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لما عرفت من ان تكرار الامر يقتضي تكرار المامور به وان دل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا بين الدليلين وامتثالا للامرين جميعا اذ المطلق جزء من المقيد والاتيان بالكل مستلزم للاتيان بالجزء ولو لم يات بالمقيد لم يكن ممتثلا للامرين ولم يكن عاملا بالدليلين بل كان تاركا لاحدهما وذلك موجب لعقابه في عهدة التكليف واعترض بان حكم المطلق يمكن المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فيتنافيا حكما وح نقول ليس العدول عن مقتضى المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى

من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل اللفظ الامر
المقيد على الاستحباب مجاز وهو خلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا
ولهذا لو اتى بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء الامر
المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير فيها الثاني ان يتحد
سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا لا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا
ولا خلاف في العمل بمدلولهما الثالث ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تعالى في
كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة
وقوله تعالى في كفارة القتل خطا ومن قتل مومنا خطا فتحرير رقبة مومنة وقد اختلف
الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه هذا
على اطلاقه والاخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابو حنيفة
منعوا ذلك مطلقا والجواب انه لا يقتضي التقييد مطلقا ان لم نقل بان القياس حجة
والا فيما لم يتحقق علة الالحاق فيه لنا لو دل التقييد في احدى الصورتين على
التقييد في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه
باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن
واما دلالة الالتزام فلانها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فان التقييد
بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم للتقييد به في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا
ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه وكما لو قال اعتق في الظهار اي رقبة
شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مومنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر احتج
المخالف بان القران المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد الحكمين دون

الاخر

الاخر يتحقق الاختلاف المنافي للوحدة ولان الشهادة لما قيدت بالعدالة في الطلاق
اطلقت في باقي الصور حمل المطلق على المقيد فكذا في غيرها والجواب ان اردتم
بوحدة القران عدم مناقضة بعضه بعضا فهو مسلم وليس الاطلاق في احدى الصورتين
والتقييد في الاخرى متناقضا وان اردتم اتحاده في كل شيء فهو باطل فان منه عاما
وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومؤولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد
الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل بالاجماع
على اعتبار العدالة فيها مطلقا اما الحنفية فانهم منعوا من تقييد المطلق بالقياس
على المقيد لان ذلك نسخ فان مقتضى المطلق تخيير المكلف في الاتيان باي فرد شاء
من افراده وتقييده يمنع من ذلك ونسخ النص بالقياس غير جائز ولان التقييد زيادة
على النص والزيادة على النص نسخ فلا يثبت بالقياس والجواب المنع من كونه نسخا فان
النسخ عبارة عن رفع الحكم الثابت بالخطاب السابق باللاحق وليس ذلك بمتحقق هنا
لان الامر المطلق ليس فيه دلالة على التخيير بين الافراد اذ لا دلالة للمطلق على افراده
وتقييد المطلق لا يزيد على تخصيص العام وهو جائز عندهم بالقياس فمنعهم من حمل
المطلق على المقيد بالقياس مناف لمذهبهم وايضا فانهم اعتبروا في العتق سلامة
الرقبة من كثير من العيوب وليس لهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا اجماع فيكون
ذلك مستفادا من القياس وان كان نسخا بطل قولهم بان رفع حكم المطلق بالقياس
يكون نسخا وقد عرفت مما ذكر حكم الاقسام الثلاثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا
في النهي وتعدده متماثلا في الامر والنهي ولهذا لم يتعرض لها المص وامثلتها ظاهرة

قال المقصد الخامس في المجمل والمبين وفيه فصول الاول في المجمل وفيه

المقصد الخامس في المجمل والمبين

مباحث الاول الاجمال قد يكون في اللفظ اما حال استعماله في موضوعه كالمشترك المحتمل لمعانيه والمتواطي المحتمل لكل فرد من جزئياته عند الارادة لاحدها مثل واتوا حقه يوم حصاده او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل واحل لكم ما وراء ذلكم حيث قيد بالاحصان المجهول ومثل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول عم المراد البعض او حال كونه مستعملا لا في موضوعه ولا في بعضه كالاسماء الشرعية والمجازية وقد يكون في الفعل اذ الوقوع لا يدل على الوجه **اقول** لما فرغ من مباحث عوارض الادلة باعتبار مدلولاتها من العموم والخصوص والاطلاق والتقييد شرع في البحث عن عوارضها باعتبار دلالتها من الاجمال والبيان وغيرهما ولما كان المدلول متقدما على الدلالة لكونها نسبة بينه وبين الدليل كان العارض اللاحق للدليل باعتبار المدلول متقدما على العارض اللاحق له باعتبار الدلالة فلهذا قدم المصنف البحث عن الاول وعقبه بالبحث عن الثاني اذا عرفت هذا فنقول الاجمال لغة الجمع يقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصيله وفي الاصطلاح عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا مساويا على ما عرفت في اوائل الكتاب وقال بعض الاشاعرة المجمل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وهو منقوض طردا بالمهمل وبمثل قولنا ممتنع ومستحيل ومنفي فان المفهوم منه ليس شيئا وعكسا بمثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وهو اعني الاجمال قد يكون في اللفظ وقد يكون في الفعل والاول اما ان يكون حال استعمال اللفظ في موضوعه كاللفظ المشترك عند من يمنع حمله على جميع معانيه او يكون مشتركا بينه كالقرء للحيض والطهر والمتواطي المحتمل

لكل واحد من افراده عند الارادة لاحدها على التعيين مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قيل بانه مقدار مجمل اذ نسبته الى كل واحد من ابعاضه كنسبته الى غيره او حال استعماله في بعض موضوعه كالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد الحل بالاحصان وهو غير معلوم لنا وكقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجهول قبل التلاوة وهو مستلزم لجهالة الباقي بعد الاستثناء مثل قوله اقتلوا المشركين ثم يقول الرسول عم المراد البعض ولم يعينه فانه يكون مجملا فالمثال الاول مجمل باعتبار تخصيص العام بالصفة المجهولة والثاني مجمل باعتبار تخصيصه بالاستثناء المجهول وهما تخصيص بالمتصل والثالث باعتبار تخصيصه بقول الرسول عم وهو تخصيص بالمنفصل من السنة او حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية والمجازية فالاول مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ولله على الناس حج البيت فان المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ او لجزئه لغة وهي قبل بيانها غير معلومة فيتحقق الاجمال لهذا اذا علم النقل عن الموضوع اللغوي الى غيره ولم يعلم ذلك الغير اما لو لم يعلم ذلك النقل فانه لا يكون مجملا لوجوب حمله على موضوعه الاصلي والثاني كما لو دل دليل على عدم ارادة حقيقة اللفظ منه والمجازات متعددة ولا اولوية لاحدها فانه يتحقق الاجمال وقد يكون الاجمال في الفعل كما لو صلى عم ولم يعلم على اي وجه اوقع الصلوة من وجوب او ندب فانه يكون مجملا محتاجا الى البيان الا ان يقترن بتلك الصلوة ما يدل على الوجه كما لو صلى باذان واقامة فانه قرينة الوجوب **قال** البحث الثاني المجمل جائز في الحكمة وواقع كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام والا لزم العبث فان ذكر معه البيان طال لغير فائدة والا لزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى لان كان

المراد بالافهام التفصيلي والمنع من الملازمة الثانية لجواز اقتران التطويل بمصلحة خفية
او ظاهرة وهي الاستعداد للامتثال قبل البيان فتحصيل الثواب **اقول** اتفق المحققون
على جواز وقوع المجمل في كلام الله تعالى وسنده ثنا ذلنا ان المصلحة قد تكون متعلقة بالتعبير
على النبي اجمالا دون التفصيل فيقع تحصيلا لتلك المصلحة ولانه واقع فيكون جائزا
اما الاول فكما في الايات المتقدم ذكرها من قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وما بعدها
واما الثاني فظاهر احتج المانع بانه لو خاطب الله تعالى بالمجمل لكان اما لا يقصد به الافهام
فيكون عبثا وهو قبيح تعالى الله عنه او يقصد به الافهام فاما ان يضم اليه ما يدل على
المراد به او لا فان كان الاول لزم التطويل بغير فائدة ولان التنصيص على المعنى اسهل
وادخل في باب الفصاحة من المجمل المعقب بما يدل على المراد منه وان كان الثاني لزم
تكليف ما لا يطاق اذ فهم المعنى من اللفظ الذي لا يدل عليه نص غير مقدور والجواب
ان المراد بالافهام المقصود بالكلام ان كان التفصيلي لم يلزم العبث على تقدير انتفائه
فانه لا يلزم من انتفاء قصد الافهام التفصيلي انتفاء قصد الافهام مطلقا حتى يلزم
العبث وهو مراد المص بقوله المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام التفصيلي
وان كان الافهام مطلقا او الاجمالي لم يلزم تكليف ما لا يطاق على تقدير تجريده
عن البيان ولا الحشو التطويل بغير فائدة على تقدير اقترانه به لاحتمال اشتمال التطويل
المذكور على فائدة خفية يعلمها الله تعالى ولا يهتدي عقولنا الى ادراكها او على
فائدة ظاهرة وهي استعداد المكلف للامتثال عند المخاطبة بالمجمل واجتهاده في طلب
البيان الموجب لحصول الثواب والى هذا اشار المص بقوله والمنع من الملازمة الثانية **قال**
مدس سره البحث الثالث التحليل والتحريم المضافان الى الاعيان ليس مجملا لسبق فهم

تحريم الاكل في حرمت عليكم الميتة والوطي في حرمت عليكم امهاتكم احتج الكرخي بان متعلقهما
غير مقدور فلا بد من اضمار ولا اختصاص والجواب المنع من عدم الاختصاص **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على ذكر اشياء ظن انها مجملة وليست كذلك فمنها التحليل والتحريم
المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك وقوله اليوم احل لكم الطيبات
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم احلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم الميتة
والدم حرمت عليكم امهاتكم فمذهب محققي المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة
خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسين الكرخي لنا انه يسبق الى الفهم حل
الاكل وتحريمه من قوله احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم الميتة وحل الوطي وتحريمه
من قوله انا احللنا لك ازواجك وحرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم
عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه على ما تقدم وان كان مجازا بحسب الوضع
اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطاري حقيقة فيه سلمنا لكنه مجاز راجح الى غيره من
المجازات وقد تقدم حمل اللفظ على حقيقته فتعين حمله عليه على التقديرين واحتج
المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض
افعال المكلفين فلا بد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب
فاما ان يضمر جميع ما يمكن اضماره فيها او بعضها والاول باطل لان الاصالة عدم الاضمار
الموجبة لتقديره بما يرفع الضرورة فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها اولى من
غيره فيجب اضمار بعض غير معين فتحقق الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه
انما يتحقق اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود وهنا ليس كذلك
وليس كذلك فان كل واحد من الالفاظ العربية يتبادر الى فهمه عند قول القائل احلت

لك المذكى وحرمت عليكم الميتة تحليل الاكل وتحريمه سلمنا لكن لا نسلم بطلان اضمار الجميع
وكونه موجبا للزيادة لان الاضمار المخالف للاصل معارض بما ان اضمار البعض يفضي الى الاجمال
الموجب لتعطيل اللفظ ولان العمل به موجب ليقين البراءة والخروج عن العهدة سلمنا لكن
لا نسلم عدم اولوية اضمار بعض معين فان اضمار المنفعة المقصودة من العين غالبا كما
كالاستمتاع من النساء والاكل من الميتة اولى لكونه مفهوما عند اطلاق اللفظ دون
غيره مما يمكن اضماره **قال** وايضا المسح ليست مجملة لان الباء ان كانت للتبعيض ثبت
البعض والا وجب الاستيعاب احتجت الحنفية بان احتمال الجميع والبعض فثبت الاجمال
وقد تقدم جوابه **اقول** المحققون على انه لا اجمال في اية المسح وهي قوله تعالى وامسحوا
برؤسكم وخالف في ذلك بعض الحنفية لنا ان الباء اما ان تكون مفيدة للتبعيض كما هو
مذهب بعض الشافعية او للالصاق كما ذهب اليه اكثر الادباء وعلى التقديرين فلا اجمال
اما على التقدير الاول فلان البعض صادق على كل واحد من الابعاض بالتواطؤ فالامر به
يوجب تخيير المكلف في مسح اي بعض شاء منه لان المامور به كلي وهو موجود في كل
واحد منها فلا اجمال واما على التقدير الثاني فلانه يجب مسح الجميع وهو مذهب
مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني لان الباء دخلت على المسح وقرنته بالراس
وهو اسم للعضو بتمامه لا لبعضه فيجب مسح الكل فلا اجمال ايضا وقال اخرون ان الصيغة
المذكورة حقيقة في القدر المشترك بين مسح الجميع والبعض لاستعمالها فيهما اما
في الكل فبالاتفاق واما في البعض فكما يقال مسحت راس اليتيم وان كان قد مسح بعضه
والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك
بينهما وح لا يتحقق الاجمال وتخيير المكلف فيهما احتجت الحنفية بانه يحتمل ان يكون

المراد مسح

المراد مسح جميع الراس ومسح بعضه ولا اولوية لاحدهما فكان مجملا والجواب المنع من عدم
الاولوية فان الباء ان كانت للتبعيض فحملها على ارادة مسح البعض اولى عملا بظاهر اللفظ
ولانه متعين الارادة لكونه لازما لمسح الكل وان لم يكن للتبعيض كان حملها على ارادة الجميع
اولى كما بينا ولانه به يحصل تعين البراءة والامتثال **قال** ولا اجمال في الفعل
المنفي اذ الاقرب مجازه الى نفي الحقيقة المستلزم لنفي جميع الصفات بنفي الصحة المشاركة
في العموم ودلالة المطابقة ههنا وان انتفت لا يلزم انتفاء دلالة الالتزام لان اللفظ
بعد استقرار الدلالة صار كالعام فاذا خص في بعض الموارد وهي الذات بقي الباقي
مندرجا تحت الارادة احتج ابو عبد الله البصري بان الفعل موجود فلا بد من مضمر يتغير
النفي اليه ولا تخصيص لبعض المضمرات دون البعض والجواب قد بينا الاولوية **اقول**
اكثر الناس على انه لا اجمال في اللفظ الدال على نفي الفعل مثل لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا عمل الا بالنية ولا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل ونحوها خلافا لابي عبد الله
البصري لان اللفظ ان كان له مسمى شرعي كالصلوة والصيام حمل على ظاهره من نفي
مسماه عند انتفاء الامور المذكورة كالقراءة في الصلوة وتبييت النية في الصيام وهو
يقتضي كونها اجزاء من تلك الافعال المنفية او شرائط لها وان لم يكن له مسمى شرعي
مثل لا عمل الا بالنية حمل على نفي الصحة لان نفي الذات غير مقصود لتحققها فلا بد من اضمار
حكم او صفة ليضاف النفي اليه حذرا من تعطيل اللفظ واضمار الصحة اولى لان نفيها
اقرب الى نفي الذات من نفي باقي الصفات لمشاركة الصحة الحقيقة في ان نفي كل منهما
ملزوم لنفي جميع الصفات ونفي غيرها كالفضيلة والكمال وليس كذلك فكان ابعد
من نفي الحقيقة وحمل اللفظ على ما هو اقرب الى موضوعه اولى من حمله على الابعد منه

وفاما ولان اللفظ دال على نفي الذات والدال على نفي الذات دال على نفي جميع الصفات
لاستحالة بقاء الصفة عند انتفاء الذات وح يكون قوله لا عمل الا بنية مثلا دالا على عدم
نفي الذات ونفي الصحة ونفي الكمال ترك العمل به في نفي الذات لتحققها فوجب ابقاؤه في
معمولا به في الباقي لا يقال اللفظ ليس دالا على نفي الصفات بالمطابقة بل بالالتزام
وهي تابعة لدلالة المطابقة اعني دلالة اللفظ على نفي الذات فاذا انتفت وجب انتفاء
دلالة الالتزام لاستحالة بقاء التابع عند عدم متبوعه لانا نقول ان اللفظ بعد استقرار
الدلالة وتحقق الوضع يصير بالنسبة الى معانيه المطابقية والالتزامية كالعام
بالنسبة الى افراده فاذا قام الدليل على انتفاء ارادة المعنى المطابقي بقي معمولا به
في المعاني الالتزامية لعدم المعارض احتج المخالف بان الصلوة والعمل مثلا موجودان
فامتنع صرف النفي اليهما ووجب صرفه الى حكم من احكامهما وليس بعض الاحكام اولى
من البعض الاخر فاما ان يحمل اللفظ على الجميع فيلزم منه زيادة الاضمار من غير ضرورة
وهو خلاف الاصل فتعين اضمار بعض غير معين وهو معنى الاجمال والجواب المنع من
وجود ما له مسمى شرعي كالصلوة والصيام عند عدم قراءة الفاتحة وتبييت النية
لانهما انما يصدقان حقيقة على الصحيح منهما وما ليس له مسمى شرعي كالعمل فالتحقق
فلا نسلم انه لا اولوية لبعض ما يمكن اضماره على البعض الاخر فان اضمار اعم الاحكام
كالصحة مثلا اولى لكونه اشبه بالحقيقة من الوجه الذي ذكرناه فيحمل لفظ الحقيقة
عليها مجازا واعلم انه قد يراد النفي للنهي عن الفعل المنفي مثل قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج وقد يكون لنفي وجوبه كقوله عم لا هجرة بعد الفتح
قال ولا اجمال في اية السرقة اذ القطع حقيقة في الابانة واليد في العضو

من المنكب

من المنكب اقول ذهب السيد المرتضى ره واتباعه الى ان اية السرقة وهي قوله
تعـ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة لان لفظ اليد يطلق عليها من اصول
الاصابع ومن الكوع ومن المرفق ومن المنكب والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون
مشتركا بينها والاشتراك ملزوم للاجمال عند التجرد عما يعين المراد وقال اخرون انها
مجملة في القطع ايضا لانه يصدق على الابانة كما يقال قطعت الغصن وعلى الشق كما يقال
قطعت يدي عند بري القلم وبريد الجرح والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب المنع من يريد به
الاشتراك وقد بينا ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة ولفظ اليد موضوع لها
من المنكب وصدقه على الابعاض المذكورة انما هو على سبيل المجاز من باب تسمية الجزء
باسم الكل وهو اولى من الاشتراك على ما تقدم والقطع حقيقة في الابانة والتجوز
في قوله قطعت يدي عند بري القلم انما هو في لفظ اليد لان المراد منها ذلك
البعض المبان لا في الابانة لانها متحققة قال ولا في قوله عم رفع عن امتي
الخطا والنسيان لان المفهوم منه نفي المؤاخذة اقول اكثر الاصوليين على انه
لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان خلافا لابي الحسين وابي
عبد الله البصريين حيث زعما انه مجمل لان الخطا والنسيان غير مرفوعين عن الامة
وكلام الرسول صادق فلا بد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام
وهو باطل لمخالفته الاضمار الاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض
ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء الفوائت
وذلك البعض الواجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ عليه
او غير معين وهو عين الاجمال والجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين

فانه ظاهر في عدم المؤاخذة بعرف اهل اللغة قبل ورود الشرع فان كل عاقل عارف
باللغة يتبادر الى ذهنه فهم رفع المؤاخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك
الخطا والنسيان في الشي الفلاني وايضا فيه نظر لمنع وجوب الاضمار اذ المراد بالامة
مجموع المسلمين والخطا والنسيان مرتفعان عنهم ولا ينافي ذلك وقوعهما من بعض
الامة وقول المص ولا في قوله عطف على ما تقدم وهو قوله لا اجمال في اية السرقة
قال قدس سره ولا اجمال في العدد المنكر للخروج عن العهدة بما قبل زائده وهو الثلثة
قال السيد المرتضى ان اراد الحاكم بالاجمال هنا عدم قصر اللفظ على الثلثة
فهو حق وان اراد عدم تناوله للثلاثة فهو خطا اقول ذهب بعض الناس الى
تحقق الاجمال في العدد المنكر مثل قوله اعط دراهم واعتق عبيدا لانه لا يصدق
على الثلثة قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب وهو مطلق
الجمع والثلثة لا ترجيح كذلك المشترك بين جميع المراتب ورد لا اجمال قال السيد
المرتضى ره ان اراد الحاكم بالاجمال في ذلك عدم قصر اللفظ على الثلثة اي عدم
اختصاص هذه المرتبة بهذه الصيغة فهو حق لمشاركة غيرها من مراتب الجمع لها
في صدورها عليها وان اراد عدم تناوله للثلثة فهو خطا لما بينا قال قدس سره
الفصل الثاني في المبين وفيه مباحث الاول البيان قد يكون بالقول وهو ظاهر
وبالفعل كما بين ع الصلوة والحج ويعلم كونه بيانا بالضرورة من قصده او بقوله هذا
بيان وشبهه مثل صلوا وخذوا او بالنظر كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة وفعل ما يصلح
للبيان ولم يبين فانه يكون بيانا والا لتأخر البيان عن وقت الحاجة وبالترك كما لو
ركع في الثانية بغير قنوت فيعلم نفي وجوبه او سكت عن بيان الحادثة بعد فيعلم انتفاء

الحكم او يترك

الحكم او يترك فعلا يتناوله هو وامته خطابه فيدل على تخصيصه ان كان قبل فعله
او لنسخه عنه ان كان بعد فعله ومن قال ان الفعل يطول فلا يقع بيانا اخطا لان القول
قد يكون اطول اقول لما فرغ من ذكر المجمل واقسامه واحكامه شرع في ذكر المبين
واعلم ان البيان لغة ماخوذ من البين وهو الفرقة بين الشيئين يقال بين تبيينا وبيانا
كما يقال كلم تكليما وكلاما واما في الاصطلاح فقال فخر الدين هو الذي دل على المراد
بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد وينبغي التقييد بقوله من حيث هو كذلك
اي يراد بذلك الخطاب والا لانتقض طردا بما لو خاطب بلفظ مشترك قاصدا احد
معانيه ثم خاطب هو او غيره بلفظ موضوع لذلك المعنى المراد خاصة كما لو قال رايت
ذهبا بعد قوله رايت عينا قاصدا به الذهب فانه ليس بيانا مع صدق الحد عليه لولا
الزيادة وينبغي تقييد قوله لا يستقل بنفسه بقوله بالنسبة الى المخاطب والا لانتقض
عكسا بالترجمة لمن خوطب بلغة لا يعرفها فانها بيان مع استقلال الخطاب بالدلالة
بالنسبة الى العارف بتلك اللغة وايضا ينتقض عكسا ببيان المراد من العام المخصوص
كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال المراد من عدا اهل الذمة فان البيان هنا انما دل
على عدم ارادة اهل الذمة ويمكن ان يجاب عن هذا بان المراد بالدلالة دلالة المطابقة
ودلالة العام على البعض المقصود تامة بالتضمن وينتقض في عكسه ايضا ببيان وجوه
افعال الرسول فانه بيان مع انه ليس دالا على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه والاجود
ان يقال البيان ما دل على تعيين امر مبهم من امرين او امور محتملة للارادة من قول او فعل
من حيث هو كذلك اذا تقرر هذا فاعلم ان البيان نسبة بين المبين والمبين والمبين
يقال على المبين بنفسه وعلى ما ورد عليه بيانه كالعام اذا ورد عليه المخصص والمطلق

اذا اورد عليه المقيد والمجمل اذا اورد عليه ما يفيد تعيين المراد منه واما المبين فقد
يكون مبينا للاحكام الشرعية وقد يكون لغيرها والمقصود هنا انما هو الاول وهو قد
يكون قولا كما لو قال المراد من القرء في العدة الاطهار او المراد من المشركين في قوله اقتلوا
المشركين اهل الحرب وقد يكون فعلا اما بان يكون دالا بنفسه على البيان بمواضعة كالكتابة
وعقد الاصابع وقد وقع البيان به كما كان النبي يكتب بالاحكام الى عماله او لا بمواضعة
كالاشارة مثل قوله الشهر هكذا وهكذا واشار باصابعه وكما بين ص الحج بفعله وقد
يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على انتفاء وجوبه قبل الركوع او
سكت في بيان الحادثة فيعلم انتفاء الحكم الشرعي فيهما او بترك مدلول ظاهر الامر
المتناول له ولامته فيعلم انه مخصوص وان حكم العام مختص بامته دونه ولو كان تركه
بعد ان فعله مرة او مرارا علم انه منسوخ عنه ثم ان ثبت مساواة امته له فيه كان منسوخا
عنهم ايضا ثم العلم بكون الفعل بيانا قد يكون ضروريا كما لو امر بفعل ثم اتى به مقترنا
بما افاد العلم الضروري بكونه بيانا للمامور به وقد يكون بالدليل اللفظي كما لو قال عليه
السلام هذا بيان للمجمل وشبهه كما بين ص الصلوة والحج والوضوء بقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم وقوله ص هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وقد يكون بالدليل
العقلي كما لو امر بفعل مضيق بلفظ مجمل وفعل ص فعلا صالحا لبيانه ولم يبين بالقول ان ذلك
بيانه فانه يعلم كونه بيانا له بدليل العقل وهو انه لو لم يكن بيانا له لزم عدم البيان عند ذلك الفعل
وقت الحاجة اليه والتالي باطل والا لزم تكليف ما لا يطاق فالمقدم مثله والملازمة
ظاهرة اذ المقدر عدم وجود ما يصلح ان يكون بيانا سوى الفعل المذكور واعلم ان بعض
الناس ذهب الى ان الفعل لا يكون بيانا وهو باطل لما بينا من بيانه ص الصلوة والحج و

الوضوء

والوضوء ولانه قد يكون ادل من القول احتج المخالف بان الفعل يطول فيقتضي الى تاخير البيان
عن وقت الحاجة وهو باطل والجواب ان القول قد يكون اطول ونحن نقول ان البيان اذا كان
ممكنا بكل منهما فكان باحدهما اطول بحيث يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة والاخر
ليس كذلك وجب اطراح البيان بالاول قولا كان او فعلا وتعين البيان بالثاني وان
تساويا في امكان البيان بهما مع عدم الطول المقتضي الى تاخير البيان عن وقت الحاجة
جاز بكل منهما والهاء في قول المص يعلم كونه بيانا عائدة الى الفعل والهاء في فصله وقوله
عائدة الى النبي ص وقوله او بالنظر عطف على قوله بالضرورة وقوله وبالترك معطوف
على قوله وبالفعل **قال** دام ظله البحث الثاني الفعل ان اتفقا فالاول بيان والثاني القول و
تاكيد وان تنافيا كما لو طاف بعد طوافين وامر بواحد فقال ابو الحسين المتقدم بيان
وقيل القول لانه بيان بذاته ولانه جمع بين الدليلين اذ الفعل يحتمل انه من خواصه
اقول القول والفعل اذا صلح كل واحد منهما لبيان خطاب متقدم عليهما محتاج
الى البيان فانهما اولى بكونه بيانا والحق انهما ان توافقا بان يكون مدلولهما واحدا
فالسابق منهما بيان واللاحق تاكيد لان الكشف وزوال اللبس قد حصل بالاول فلم يبق
للثاني فائدة الا التاكيد فان علم تاريخهما بمعنى نسبة احدهما الى الاخر بالتقدم
والتاخر فالبيان هو الاول والثاني مؤكد له وان جهل علم بالجملة ان احدهما بيان
والثاني مؤكد له هذا اذا كانا متساويين في قوة الكشف والايضاح اما لو تفاوتا
فيه لم يصلح الاضعف لتاكيد الاقوى فان علم تقدم الاضعف كان الاقوى مؤكدا
وكذا ان جهل اذ لا يمكن تقدم الاقوى وتاخر الاضعف والا لزم تاكيد الاقوى بالاضعف
هكذا قيل وفيه نظر للمنع من عدم التاكيد الاقوى بالاضعف فان من المعلوم ان

الظن الحاصل بشهادة الشاهدين يتأكد بانضمام ثالث اليهما ويترجح بسببه على شاهدين
غيرهما عند التعارض سلمنا لكن التاكيد ليس بالاضعف وحده بل بالمجموع منهما فانه اشد
كشفا وايضاحا من احدهما وان كان اقوى من الاخر وان سلمنا ظاهرا كما روي عنه انه
قال من قرن بين الحج والعمرة فليطف لهما طوافا واحدا مع ما روي عنه عم انه قرن
بينهما وطاف لهما طوافين وسعى سعيين فان تقدم احدهما الاخر كان المتقدم
بيانا عند ابي الحسين فان كان القول كان الطواف الثاني غير واجب وان كان
الفعل كان واجبا وقال صاحب الاحكام ان كان القول متقدما فالطواف الثاني
غير واجب وفعل النبي عم يجب حمله على الندب والا لزم نسخ ما دل عليه القول والجمع
بين الدليلين اولى من نسخ احدهما وفعل الطواف يكون تاكيدا للقول وان كان
الفعل متقدما فهو وان دل على وجوب الطواف الثاني الا ان القول بعده يدل على عدم
وجوبه والقول باعمال الدلالتين ممتنع فلم يبق الا ان يكون ناسخا لوجوب الطواف
الثاني في حقه عم دون امته وان يحمل قوله على وجوب الاول دون الثاني في حق امته
دونه وان جهل المتقدم منهما فالاول تقدير تقدم القول وجعله بيانا لكونه مستقلا
في الدلالة بنفسه بخلاف الفعل المفتقر الى اقتران ما يدل على كونه بيانا ولانه على تقدير
تقدم القول يمكن حمل الفعل على ندبية الطواف الثاني ولو قدر تقدم الفعل لزم
تعطيل دلالة القول او كونه ناسخا لحكم الفعل او ان يكون الفعل بيانا لوجوب الفصل
الطواف في حقه دون امته والقول دليلا على عدم وجوبه في حق امته دونه والاهمال
والنسخ خلاف الاصل والافتراق بين النبي صلعم وبين امته في وجوب الطواف الثاني
مرجوح بالنسبة الى الاشتراك الذي هو الغالب في الاحكام وقال الاخرون يكون القول

بيانا سواء

بيانا سواء كان متقدما او متأخرا لانه بيان بنفسه بخلاف الفعل المحتاج في كونه بيانا
الى قرينة حالية او مقالية ولان فيه جمعا بين الدليلين لاحتمال كون فعله عم من
خواصه ولو جهل التاريخ قال ابو الحسين يكون البيان بالقول كما ذكرناه ولان فرض
تاخير القول يفضي الى كونه ناسخا او معطلا بخلاف عكسه لجواز كونه من خواصه
فلا نسخ ولا تعطيل فيه ويمكن ان يقال ان ما ذكروه من المثال غير مطابق اذ ليس القول
واردا على مجمل ليكون بيانا له بل هو حكم مستقل وفعله عم لا ينافي قوله الا تقدير ان يقول
فليطف لهما طوافا واحدا لا ازيد او بحضر وقت التكليف بالخطاب لئلا يتأخر البيان
عن وقت الحاجة اما على تقدير علم مثله الزيادة او عدم حضوره وقت العمل بمدلول
القول فلا تنافي اذ ايجاب طوافين لا ينافي ايجاب واحد ولا يوجب نسخا الا عند
من يزعم ان الزيادة في العبادة نسخ **قال قدس سره** البحث الثالث البيان قد يساوي
المبين في القوة والضعف وقد يكون معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في تخصيص
المعلوم بالمظنون ولا فرق بين الواجب وغيره في وجوب بيانهما **اقول** مساواة
البيان للمبين في القوة والضعف وعدمها تارة يكون في طريقيهما اي دليل صدورهما
عن الشارع وتارة في دلالتهما على معناهما اما الاول فذهب ابو الحسين الكرخي
الى وجوب كون البيان معلوما اذا كان المبين معلوما ولهذا رد خبر الاوساق وهو
قوله عم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة وعمل بعموم قوله عم فيما سقت السماء العشر و
المحققون على خلافه وجوزوا كل واحد من الاقسام الاربعة الممكنة في ذلك اعني
كونهما معلومين ومظنونين وكون البيان معلوما والمبين مظنونا وبالعكس كما في
تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وقد ظهر ذلك فيما تقدم

في باب تخصيص العموم وأما الثاني فإن كان المبين مجملا كفى في بيانه تعيين أحد احتماليه
ما دل على تقييد ترجيحه على الآخر لوجوب العمل بالراجح وإن كان ظاهرا في أحدهما كالعام و
المطلق وجب كون المخصص أقوى دلالة من العام على صورة التخصيص أقوى وكون
المقيد أقوى دلالة من المطلق على الإطلاق إذ لو تساويا لزم الوقف ولو كان البيان
مرجوحا لاستحال العمل به وإلغاء الراجح بل يتعين عكسه لما تساويا وأنهما في الحكم فقال
قوم إن بيان الواجب واجب فإن أرادوا أن بيانه على الرسول واجب وبيان غيره
من المندوب والمباح والمكروه ليس واجبا عليه وإن كان مجملا فهو باطل فإن بيان
المجمل واجب مطلقا سواء تضمن فعلا واجبا عليه أو غيره من الأحكام وإلا لزم تكليف
ما لا يطاق وفيه نظر للمنع من اللزوم المذكور فإن ما عدا الواجب فعله أو تركه من
المباح والمندوب والمكروه ليس فيه تكليف على ما تقدم فلا يلزم من عدم بيانه تكليف
ما لا يطاق وقال شيخنا إن المندوب والمكروه وإن لم يكونا من التكليف إلا أن أحدهما
مطلوب الفعل والآخر مطلوب الترك فيجب فيهما البيان لأن طلب الفعل والترك
يستدعي الفهم ولأن الخطاب بهما أو بالمباح لا بد فيه من البيان تحصيلا للغرض من
الخطاب وهو الإفهام وفيه نظر للمنع من وجوب البيان فيهما فإنه نفس النزاع واستدعاء
الطلب الفهم ثم سلمنا لكنه يستدعي فهم الطلب لا فهم المطلوب سلمنا لكن الفهم حاصل
على سبيل الإجمال من دون البيان فهو كاف وكذلك الغرض من الخطاب إنما هو الإفهام
مطلقا لا التفصيلي **قال المصنف** البحث الرابع الإجماع على أنه لا يجوز تأخير البيان عن
وقت الحاجة إلا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق ومنع أبو الحسين من تأخيره إلى وقت
الحاجة في كل خطاب له ظاهر يراد منه غيره مثل العام المخصوص والمجاز والنسخ و

التبيين

والتبيين للنكرة واكتفى بالإجمالي وجوز في مثل المتواطئة والمشتركة وجوز الأشاعرة
التأخير في الجميع إلى وقت الحاجة وجمهور المعتزلة على المنع في الجميع إلا النسخ احتج
أبو الحسين بأن إرادة ما يعلم من الخطاب خلافه مع عدم الإشعار إغراء بالجهل فيكون
قبيحا احتج الأشاعرة بقوله تعالى فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه وبأنه أمر بذبح
بقرة معينة لقوله تعالى إنها بقرة لا ذلول ولم يبينها وقت الخطاب ولما سألوا وبقول
الزبعرى لما نزل إنكم وما تعبدون لأخصمن محمدا فقد عبد الملائكة والمسيح وبأنه
يجوز تخصيص الميت قبل الفعل إجماعا وذلك يقتضي الشك في المراد بالخطاب مع
عدم تقدم البيان والجواب عن الأول أنا نلتزم الإغراء ولم يتقرر في العقل تجويز
التخصيص كما في المتشابه وعن الثاني أنه يقتضي تأخير البيان عن وقت الحاجة
وكذا الثالث وعن الرابع أنه من جهل السائل فإن ما لا يتناول العقلاء حقيقة وعن
الخامس أن التكليف مشروط بالسلامة وهو ثابت عند كل عاقل ونحن نكلفون
باعتقاد عموم التكليف قبل الموت بشرط السلامة **أقول** اتفق الأصوليون
على أنه لا يجوز تأخير البيان عن الخطاب الغير المبين عن وقت الحاجة إلا الذين جوزوا
تكليف ما لا يطاق وأما تأخيره عن وقت الخطاب فقد اختلفوا فيه فجوزه جماعة
من الأشاعرة والحنفية مطلقا ومنعه آخرون كأبي إسحاق المروزي والصيرفي مطلقا
وفصل آخرون فقال السيد المرتضى وأبو الحسين الكرخي يجوز تأخير بيان المجمل
خاصة وقال أكثر المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار يجوز تأخير بيان النسخ
دون غيره وقال أبو الحسين البصري يجوز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل إما
بأن يكون اللفظ مشتركا بين معان متعددة أو متواطئا بأن يكون موضوعا لمعنى

يشترك فيه كثيرون على السواء واما ما له ظاهر فقد استعمل في خلاف ظاهره كالعام المخصوص
والمطلق المراد منه المقيد والمنسوخ اعني الحكم الذي يتعقبه ما ينسخه والحقيقة المراد بها
المجاز والمنكر المراد منه المعين فلا يجوز تاخير بيانه مطلقا لا عن وقت الحاجة ولا عن
وقت الخطاب نعم يجوز تاخير بيانه التفصيلي ويكتفي فيه البيان الاجمالي الى وقت الحاجة
كما لو قال هذا العام مخصوص او هذا المطلق مقيد او هذا الحكم سينسخ او المراد من هذا
اللفظ مجازه دون حقيقته او المراد بالنكرة معين فاذن له ثلاث دعاو احديها امتناع
تاخير البيان فيما له ظاهر عن وقت الخطاب وثانيها الاكتفاء فيه بالبيان الاجمالي الى
وقت الحاجة وثالثها جواز تاخير بيان ما لا ظاهر له كالمشترك والمتواطي والمجمل مقتصر
على ذكر حجة على الدعوى الاولى وتقريرها ان يقال لو خاطب الشارع بما له ظاهر غير
مراد من دون القرينة لزم احد الامور الثلاثة وهي اما خروج الخطاب عن كونه خطابا
او الاغراء بالجهل او تكليف ما لا يطاق واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه ان لم يقصد به الافهام اصلا لزم الاول اذ الخطاب الكلام المقصود به الافهام
فما لم يقصد به الافهام لا يكون خطابا وان قصد به افهام ظاهره مع عدم ارادته لزم الثاني
لانه يوجب اعتقاد المكلف ارادة الشارع ذلك الظاهر وهو جهل وان قصد به افهام
خلاف ظاهره لزم الثالث فان فهم غير موضوع اللفظ وما يتبعه من غير قرينة تدل
عليه محال غير مقدور فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما بطلان اللازم باقسامه
فظاهر واما الدعوى الثانية فظاهرة فان المفسدة وهو الاغراء بالجهل ترتفع بالبيان
الاجمالي كارتفاعها بالتفصيلي واما الثالثة فلامكان تعلق الغرض بالخطاب اجمالا
لاشتماله على مصلحة لا توجد في غيره والمفسدة وهو الاغراء بالجهل منتفية عنه لجواز

المعره عن الاول اذ المنع من لزوم الاغراء بالجهل وانما يتحقق لو لم يتقرر في العقل جواز ارادة
خلاف ظاهر الخطاب اما مع تحقق ذلك وهو الواقع فلا اغراء كما في المتشابهات مثل
يد الله فوق ايديهم ثم وجه الله تجري باعيننا وفيه نظر فان الدليل العقلي الدال
على امتناع كونه تعالى جسما قائم وهو يمنع من اعتقاد مدلول ظواهر الايات المذكورة خلاف
ما نحن فيه فانه ليس عند المكلف دليل عقلي ولا نقلي يمنع من ارادة ظاهر اللفظ
ويوجب العدول عنه الى غيره وجواز ارادة خلاف الظاهر لا ينافي اعتقاد ارادة
الظاهر نعم يكون ذلك الاعتقاد ظنا لخلوه عن الجزم واحتجت الاشاعرة على جواز تاخير
البيان مطلقا اي فيما له ظاهر وما لا ظاهر له بان ذلك واقع فيكون جائزا اما الثاني
فظاهر واما الاول فمن وجوه احدها قوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه
ولفظة ثم موضوع للتراخي على ما تقدم ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تاخير بيان
الجميع وفيه نظر فان هذه الاية انما تدل على تاخير البيان عن الانزال والمتابعة في
التلاوة وذلك لا يدل على تاخيره عن الخطاب فان التلاوة وتلقين القرآن ليس
خطابا لانه قد لا يقصد به الافهام الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة غير
منكرة ولم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله
يامركم ان تذبحوا بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء انها بقرة لا فارض ولا
بكر وانها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها وهذه الكنايات
عائدة الى ما امروا به بذبحه ولانهم سالوا تعيينها لقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين
لنا ما لونها ولو كانت نكرة لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اي
بقرة كانت واما انه لم يعينها لهم الا بعد سؤال المنكر فظاهر وهذا يقتضي جواز

تاخير بيان تعيين النكرة الثالث لما نزل قوله تعـ انكم وما تعبدون من دون الله حصب
جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن محمدا فقد عبدت الملائكة والمسيح فهولاء حصب جهنم
فتاخر بيان ذلك الى ان نزل قوله تعـ ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية وهذا
يدل على جواز تاخير بيان تخصيص العام في الخبر الرابع الاجماع واقع على جواز امر الله تعـ
المكلفين بالافعال مع جواز كل واحد منهم قبل الفعل وذلك يوجب الشك في المراد موته
بالخطاب وعلى تقدير وقوع ذلك الجائز يكون تخصيصا لم يتقدم بيانه والجواب عن
الاول والثاني ان ظاهرهما يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل اجماعا
فلا بد من التاويل والعدول عن الظاهر فيهما فنقول اما الاول فالمراد بالبيان
هنا الاظهار والاشتهار وهو على وفق اللغة كما يقال بان لنا الكوكب
الفلاني اذا ظهر وكذا ان سور المدينة وهو اولى من حمل البيان على بيان المجمل
والعام والمفصل لان الهاء في قوله ثم ان علينا بيانه عائدة الى مجموع القران ومن
المعلوم ان مجموع البيان ليس محتاجا الى البيان بالمعنى الثاني فلو حمل اللفظ عليه
لزم عود الضمير في قوله بيانه الى البعض وهو خلاف الظاهر فيتعين حمله على ما قلناه
وايضا فان البيان في الاية مضاف الى القران والبيان بالمعنى الثاني انما هو بيان
للمراد من القران لا له واما البيان بالمعنى الاول فهو مضاف الى القران لا الى ما يدل لوله
والمراد منه فكان اولى وفي الثانية انهم ما امروا بالذبح بقرة معينة بل المامور به
ذبح بقرة منكرة على انظام الاية ولانهم لو كانوا امروا بذبح بقرة معينة لما استحقوا
بالسوال والبحث عن التعيين التوبيخ والتعيير بل كان استحقاقهم للمدح والثاني
والثاني اخرى ذلك لا يحتاج الى البيان لامكان الامتثال بذبح اي بقرة شاؤا ولو سالهم

البيان اما لغلطهم حملوا لفظ النكرة على المعينة ولتعمقوا في الاخبار بالمعينات لانهم
وان كانوا مكلفين بذبح اي بقرة شاؤا الا انهم لا يذبحون الا بقرة معينة وانهم كلفوا بذبح
بقرة معينة بعد سوالهم كما روي عن ابن عباس انهم لو ذبحوا اي بقرة ارادوا لاجزاتهم
لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعـ عليهم وعن الثالث انا لا نسلم ان فيه تخصيصا
للعام المذكور لما عرفت من ان لفظ ما لا يتناول العقلاء ومع ذلك لا يكون الملائكة والمسيح
داخلين فيما تعبدون ولانه خطاب للعرب وليسوا عابدين للملائكة ولا للمسيح وانما
كانوا يعبدون الاصنام والاوثان فان الزبعري غلط وقال عـ ما اجهلك بلغة قومك وعلم
تفطنه لذلك وعن الرابع ان التكليف مشروط ببقاء المكلف وهذا القيد معلوم
لكل عاقل ونحن مكلفون باعتقاد عموم التكليف بشرط بقاء المكلف وسلامته مما
يزيل التكليف كالجنون وما اشبهه واحتج المعتزلة على امتناع تاخير البيان مطلقا
بان المقصود من الخطاب الافهام على ما عرفت وهو غير متحقق في المجمل لحصول التردد
بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم منه انه مكلف باحد
الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت العمل الفعل
المامور به وتحقق بيانه واعترض المص على ذلك بان النزاع فيما لو كانت صيغة الامر
مشتركة كما في الصورة للمامور به وفيه نظر فان للمانع ان يمنع ذلك وكيف لا والامثلة
المنقولة عن الاصوليين مصرحة بان النزاع انما هو في الاجمال في المامور به لا في الامر
وكذا حججهم سلمنا لكن على هذا التقدير يفهم المكلف انه يجوز ان يكون مامورا باحد
الامرين فيعزم على الامتثال ايضا ويحصل الثواب قال المص رحمه الله تنبيه جوز سيد المرتضى ع
تاخير التبليغ الى وقت الحاجة لامكان اقتضاء المصلحة ذلك والامر بالتبليغ لا يقتضي

الفور ولا العموم لانصراف المنزل الى القران عرفا **اقول** ذهب السيد المرتضى الى جواز
تاخير تبليغ النبي ص بعض ما اوحى الله تعالى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة وهو اختيار
المحققين ومنع منه قوم احتج السيد المرتضى على ان التاخير التبليغ الى وقت الحاجة قد
يتضمن مصلحة لا تحصل في تقديمه فيجب التاخير تحصيلا لتلك المصلحة وقد يتساوى
التقديم والتاخير في المصلحة فلا يتعين احدهما وح لا يكون تقديم التبليغ متعينا
على الاطلاق وهو المدعى احتج المانعون بقوله تعالى بلغ ما انزل اليك من ربك والامر
للفور والجواب المنع من اقتضا مطلق الامر الفور وقد تقدم سلمنا لكن المراد بالمنزل
انما هو القران عرفا وهو لا يعم احكام المدعى وجوب تبليغها سلمنا لكن ذلك انما يتناول
ما انزل اليه من الاحكام قبل وقت الامر بالتبليغ ولا يتناول ما سينزل اليه منها
لان لفظ انزل ماض ولا يتناول الحال والاستقبال **قال** تذنيب يجوز ان
يسمع الله تعالى المكلف العام من غير اسماع المخصص ويكون مكلفا بطلب الخاص فان
وجده عمل به والا عمل بظاهر العام لانهم سمعوا اقتلوا المشركين ولم يسمعوا سنوا
بهم سنة اهل الكتاب الا بعد حين وبجواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان افتقر
الى نظر احتج ابو الهذيل وابو علي بان فيه اغراء بالجهل ومنعنا من العمل بالعموم الا
بعد البحث عن المخصص في اقطار الارض والجواب لا اغراء مع ظن التخصيص وعدم
اليقين بالعموم وظن الاستغراق كاف في الاحتجاج والعمل بالعام فعلى هذا لا يجوز
العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا **اقول** القائلون بامتناع تاخير البيان
عن وقت الخطاب اختلفوا في جواز اسماع الله تعالى المكلف العام دون اسماعه
الدليل المخصص فيكون مكلفا بطلب ذلك الدليل المخصص فان وجده عمل بمقتضاه

والاعمل

والا عمل بظاهر العموم مع اتفاقهم على الجواز اذا كان الدليل عقليا فذهب ابو هاشم
والنظام وابو الحسين البصري الى الجواز ومنعه ابو علي الجبائي وابو الهذيل العلاف
واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان ذلك واقع فيكون جايزا اما الاول
فلان الصحابة سمعوا قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك مما يوجب قتل
المجوس لشمول المشركين لهم ولم يسمعوا مخصص ذلك العام وهو قوله سنوا بهم
سنة اهل الكتاب الا بعد مدة طويلة واختلافهم في حكمهم في خلافة عمر الى ان روى
ذلك عبد الرحمن واما الثاني فظاهر الثاني انه يجوز اسماع العام المخصوص بدليل العقل
وان كان مفتقرا الى نظر ومتى كان كذلك جاز اسماع العام المخصوص بدليل السمع
بدون اسماعه لان العلة في الجواز هناك انما هو تمكين المكلف من معرفة المراد بالخطاب
العام وهي بعينها متحققة في صورة النزاع فتثبت الحكم احتج ابو علي وابو الهذيل بوجهين
الاول ان ذلك يوجب الاغراء بالجهل ومتى كان كذلك امتنع وقوعه من الشارع اما
الاول فلان اسماع العام من دون اسماع المخصص يوجب اعتقاده ارادة الاستغراق
منه وذلك جهل لان الواقع خلافه واما الثاني فلان الاغراء بالجهل قبيح والله تعالى منزه
عنه الثاني لو جاز ذلك لما جاز لمجتهد العمل بشيء من العمومات الا بعد طوافه في
اقطار الارضين وسواله هل للعام مخصص ام لا وبطلان الثاني ظاهر وهو يوجب بطلان
المقدم والملازمة ظاهرة واجيب عن الاول بالمنع من ايجابه الاغراء بالجهل وكيف لا
والمخصص مظنون التحقق اعتبارا بكون اكثر العمومات الشرعية مخصوصا والعموم
غير متيقن الارادة من اللفظ الموضوع له وعن الثاني بالمنع من الملازمة اعني توقف
العمل بالعام على طوافه اقطار الارضين للتفحص عن المخصص وانما يلزم ذلك لو لم يحقق

ظن الاستغراق عند البحث عن المخصص الذي لا بد بعد المكلف مقصرا او علم الظفر به
انا مع تحققه وهو الواقع فلا وذلك لان علم الظفر بالمخصص مع البحث عنه يوجب انتفاء
ظن التخصيص وينضم الى ذلك كون العام حقيقة في الاستغراق فيحصل ظن انتفاء
التخصيص والعمل بالظن واجب فعلى هذا اي على تقدير جواز اسماع المكلف العام
المخصص من دون مخصصه لا يجوز العمل بالعام الا بعد البحث عن المخصص اجماعا قال
البحث الخامس كل من يريد الله افهامه بالخطاب وجب بيانه له اما لان يعمل به كالعالم في
الصلوة او لا كذلك كالعالم المكلف بمعرفة احكام الحيض وشبهه ومن لا يريد افهامه
لا يجب عليه بيانه له ثم قد يراد منه العمل كالعامي فانه يراد منه التكليف بما يفتيه المفتي
اقول لما ذكر ان البيان واجب في الجملة اما عند الخطاب او الحاجة على ما مر
من الخلاف اشار الى بيان من يجب البيان له واعلم ان كل من اراد الله تعالى افهامه
الخطاب المحتاج الى البيان وجب عليه ان يبينه له ومن لا يريد افهامه لا يجب عليه
بيانه اما الاول فلانه لو لم يبينه لزم التكليف بالمحال اذ فهم ما لا يفهم الا بالبيان
من دونه محال واما الثاني فظاهر فانه لا تعلق له بالخطاب ثم الذي اراد الله تعالى منه
فهم خطابه قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة
فانه يكلف بفعلها وقد لا يراد منه ذلك كالعالم في مسائل الحيض وما اشبهه من
الامور التي لا تعرض الا للنساء كالاستحاضة والنفاس والارضاع واما الذي لا
يريد منه فهم خطابه فقد لا يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن كالعوام بالنسبة
الى مسائل الحيض وما جرى مجريها وكالنساء بالنسبة الى ما يختص بالرجال وقد يراد
منه فعله كالعوام بالنسبة الى العبادات وكالنساء في مسائل الحيض فان المراد منهم

العمل بما يفتيهم

العمل بما يفتيهم المفتي به وليسوا مكلفين بسماع الآيات الالهية والاخبار النبوية المتضمنة
لتلك الاحكام فضلا عن معرفة وجوه دلالتها قال دام ظله الفصل الثالث في الظاهر
والماول وقد مضى تعريفهما ومن التاويل بعيد وقريب فمن البعيد تاويل الحنفية
قوله عم لابن غيلان امسك اربعا وفارق سائرهن بابتداء النكاح او امساك المتقدم وقد اسلم
لقرب عهده بالاسلام وابعد منه قوله عم لفيروز الديلمي اعند اسلامه على الاختين
امسك ايهما شئت فانه اقتضى التخيير من غير تفصيل ومنه فاطعام ستين مسكينا
باضمار طعام للتساوي في دفع الحاجة بين ستين مسكينا وبين واحد ستين
يوما لامكان حصول فضل الجماعة وحصول استجابة الدعوة فيهم وليس ببعيد حمل اية
الزكوة على بيان المصرف لان سياق الاية للرد على لمزهم في العطا ورضاهم ان اعطوا
وسخطهم ان منعوا اقول قد مر في صدر الكتاب تقسيم اللفظ باعتبار احتمال
غير ما فهم عنه وعدمه الى النص والظاهر والمجمل والماول وعلم منه تعريف كل واحد
منها اذ التقسيم مفيد للتعريف بل يكون مفيدا للتحديد التام وذلك عندما يكون
المقسوم جنسا قريبا للاقسام والمقسمات فصولا لها فاذن لا حاجة الى اعادة تعريف
الظاهر والماول ولما كان الرجحان قابلا للشدة والضعف بحيث يكون تارة مانعا
من النقيض واخرى دون ذلك وانقسام اللفظ بذلك الاعتبار الى النص والظاهر
كان مقابله وهو المرجوحية كذلك فلهذا كان من التاويل ما هو قريب وما هو بعيد
وينبغي ان يعلم انه لا يصار الى التاويل الا اذا تعذر حمل اللفظ على ظاهره لدليل راجح
عليه يرجح تعيين التاويل ولا بد ان يكون اللفظ محتملا للمعنى المصروف اليه وان كان بعيدا ولا بد
وان يكون الماول اذا فطنة وعلم بدلالات الالفاظ بحيث يعرف نفاذ ونفاق

في احتمال المراد منها فمن التاويلات البعيدة تاويل اصحاب ابي حنيفة قوله عم لابن
غيلان ونقل غيلان بن سلمة الثقفي وقد اسلم على عشر امسك اربعا وفارق سائرهن
وقد اولوه بثلث تاويلات الاول حمل الامساك على ابتدا النكاح فمعنى قوله عم امسك
اربعا انكح اربعا منهن ومعنى قوله وفارق سائرهن اي لا تزوجهن الثاني انه
يحتمل ان يكون النكاح واقعا في ابتدا الاسلام قبل حصر عدد النسا في اربع فكان
ذلك صحيحا لان نكاح الكفار لا يبطل منه الا ما كان مخالفا لشرع الاسلام حال وقوعه
الثالث انه يحتمل انه امر الزوج باختيار اوائل النسا وهذه التاويلات بعيدة لان ما
اقترن باللفظ من القراين يمنع من حمله عليها اما الاول فلان المتبادر الى الفهم من
لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد ولان الرسول عم فوض الامساك
والمفارقة الى الزوج وهما غير واقعين باختياره عندهم لو وقع الفراق بنفس اسلامه
وتوقف ابتدا النكاح على رضا الزوجات ولانه امر الزوج بامساك اربع من العشر و
مفارقة الباقي والامر اما للوجوب او للندب على ما مر وحصر التزويج في اربعة من
العشر ليس واجبا ولا مندوبا وان كان النكاح في الجملة مندوبا بالجواز نكاح غيرهن
والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون مامورا بها والثاني ايضا ضعيف لان
الحصر كان في ابتدا الاسلام اذ لو لم يكن ثابتا في ابتدائه لم يخل المسلمون باجمعهم
من الزيادة على الاربع عادة ولو كان ذلك واقعا لنقل ولما لم ينقل علم ثبوته في ابتدا
الاسلام والثالث ضعيف ايضا لان الذي اسلم لم يكن عارفا بالاحكام الثابتة في الاسلام
حيث يعرف وجوب اختيار السابقات لقرب عهده الى الاسلام ولما روي من ان رجلا
اسلم على خمس فقال النبي عم له امسك منهن اربعا وفارق واحدة قال المامور فعمدت

الى اقدمهن

الى اقدمهن عند مفارقتها ومنها تاويل قوله عم لفيروز الديلمي وقد اسلم على الاختين
امسك ايتهما شئت بالتاويلات الثلثة المتقدمة لما تقدم من بيان ضعفها و
هذا ابعد من الاول لانه صريح بتخيره حيث امره بامساك من تعلقت مشيته بها منهما
من غير تفصيل بخلاف الاول ومنها تاويل اصحاب ابي حنيفة ايضا قوله تع فاطعام ستين
مسكينا يوما واحدا وبين دفع من ان المراد اطعام ستين مسكينا زاعمين ان المقصود
انما هو دفع الحاجة وانه لا فرق في ذلك بين دفع حاجة ستين مسكينا يوما واحدا وبين
دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو ضعيف اما اولا فلانه لا حاجة الى هذا
الاضمار المخالف للاصل من غير ضرورة ما ذكره من المقصود وان سلم فليس مقصودا
وحده بل هو وفضل الاجتماع واغتنام بركة الجماعة وحصول مستجاب الدعوة بينهم
فانه قلما يخلو هذا العدد المذكور من المسلمين من ولي من اوليا الله تع فيحصل به
البركة ويكون دعاؤه مستجابا وحصول ذلك في الواحد نادر ومنها من التاويلات
البعيدة حمل علمائنا اية الزكوة وهي قوله تع انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية
على بيان المصرف دون تمليك كل صنف من الاصناف لان المقصود بها انما هو بيان
مصارف الصدقات وشروط الاستحقاق ودفع الحاجة عن صنف من الاصناف
المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل وح يجوز صرفها الى واحد من الاصناف واستبعده
الشافعي محتجا بانه تع اضاف الصدقة اليهم بلام التمليك وعطف بواو التشريك
البعض على البعض وكون الاية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه
لجواز كونه مقصودا وكون الاستحقاق بصفة التشريك مقصودا ايضا وهو اولى لموافقة
ظاهر الاضافة والعطف والصرف الى واحد ابطال لذلك فلا يجوز وهو ضعيف لان

لا ان سياق الآية تدل على ما قالوه وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية و
يقولون ان محمدا ما يعطي الصدقات من احب وان اعطاهم كثيرا رضوا وان اعطاهم
قليلا او منعهم سخطوا فرد الله تعالى عليهم ولو انهم رضوا ما آتاهم الله الآية وانما
الى ان محمدا ما يعطيها اهلها ومستحقيها ومن حصلت فيه شرائط الاستحقاق
وعلى ذلك يقول انما الصدقات واجراء اللفظ على ظاهره انما يتعين عند عدم المعارض
من القرآن وغيرها وقد بينا القرينة الصارفة له عن الظاهر الى ما قلنا على ان
لقائل ان يمنع كون اللام حقيقة في التمليك لانها مستعملة في غيره كالاستحقاق
والاشتراك والمجاز على خلاف الاصل وح فيتعين كونها للقدر المشترك بينهما
وهو مطلق الاختصاص وقوله لا منافاة بين ما قلناه وكون الآية لبيان المصرف بين مو
باطل لان ما قاله يقتضي التشريك ولا كذلك لو قلناه انها لبيان المصرف **قال** المصنف رحمه

المقصد السادس في الافعال وفيه مباحث الاول ذهبت الامامية الى امتناع
صدور الذنب عن الانبياء سواء كان الذنب صغيرا او كبيرا ولا فرق بين العمد
والنسيان لا قبل النبوة ولا بعدها والا لوجب اتباعهم لعموم الامر بالاتباع مع
الجهل بكونه معصية ولارتفع الامان عن اخبارهم فتنتفي فائدة البعثة وبعد
الانقياد الى طاعتهم مع العلم فيسقط محلهم وهو نقض الغرض واتفق العقلاء
على امتناع وقوع الكفر منهم الا الفضلية حيث جوزوا الذنب عليهم وكل ذنب
عندهم كفر وجوز بعض الحشوية صدور الخطأ في الاعتقاد الذي لا يوجب كفرا كالحكم
بعلم بقاء الاعراض مثلا واما ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعوا على عصمتهم فيه وما
يتعلق بالفتوى كذلك الا الخطأ سهوا فقد جوزه بعضهم والحشوية جوزوا الكبائر

المقصد السادس في الافعال

عليهم عمدا او انه واقع وابو بكر جوزه عقلا ومنعه سمعا والجبائي منع من الصغيرة و
الكبيرة الا على سبيل التأويل وبعضهم من العمد والتأويل وجوزه سهوا الا انهم
لقوة عقولهم مطالبون بالتحفظ من ذلك واكثر المعتزلة منعوا من الكبيرة وجوزوا
الصغيرة سهوا او خطأ عمدا او تأويلا الا المنفرة والحق ما ذكرناه اولا **اقول**
لما توقف كون بعض الرسول من مبادي الاحكام الشرعية على عصمته ص بحث عما افعاله
هو اعم من ذلك وهو مطلق افعال الانبياء واعلم ان الامامية ذهبوا الى عصمة كل نبي
من كل ذنب صغيرا كان او كبيرا عمدا او سهوا او خطأ في التأويل قبل النبوة وبعدها
لانه لو جاز عليهم شيء من ذلك لوجب اتباعهم فيه مع جهل المكلف بكونه معصية
لعموم الامر الوارد باتباع جملة مثل قوله تعالى فاتبعوه وان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله والثاني باطل والا لزم وجوب الحرام ولان النبي ص لو لم يكن معصوما
لجاز اخباره بالكذب وح ينتفي الوثوق باخباره وهو ملزوم لانتفاء فائدة البعثة
والغرض تعريف المكلفين ما لم يستقل عقولهم بادراكه من القبح والحسن والوجوب
باخبار النبي ص بذلك بحيث يبعثهم على فعل الواجب واجتناب المحرم فلو جوزت
الامة الكذب في اخباره بحيث جوز كون ما اخبر بحسنه قبيحا وما اخبر بقبحه
حسنا وما اخبر بوجوبه حراما وبالعكس لم يتبعه احد منهم ولم ينقادوا امتثال
اوامره ونواهيه ولان بجواز الخطأ عليهم يسقط محلهم في قلوب اممهم ويوجب الاستخفاف
لهم والاعراض عن متابعتهم والاقدام على تخطئتهم وذلك نقض الغرض من النبوة
وانفرد الامامية بهذا التنزيه عن جميع الفرق اما المعتزلة فلتجويزهم وقوع
الصغائر منهم واما الاشاعرة فلان اكثرهم على تجويز المعصية عليهم صغيرة كانت او

او كبيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم عن كفر ووافقهم بعض المعتزلة على ذلك
لعدم ما يدل على عصمتهم عن ذلك فان دليل العقل مبني على الحسن والقبح العقليين
ووجوب رعاية الحكم في افعاله تعالى وهم لا يقولون به واختلف الجمهور منهم بعد النبوة
وحاصل اختلافهم يرجع الى اربعة اشيا احدها ما يتعلق بالاعتقاد وقد اتفقوا
على انه لا يجوز عليهم الكفر الا الفضلية من الخوارج فانهم قالوا بوقوع الذنب عليهم
وكل ذنب عندهم كفر واما ما لا يبلغ الكفر من الاعتقاد الفاسد مثل كون الاعراض
باقية او غير باقية فجوزه قوم ومنعه اخرون لكونه منفرا وثانيها ما يتعلق بالتبليغ
واتفقوا على امتناع التغيير عليهم والا لزال الوثوق عما يخبرون به من الاحكام و
جوزه بعضهم وقوع ذلك منهم سهوا لا عمدا وثالثها ما يتعلق بالفتوى والاكثر
على امتناع خطائهم فيه وجوزه قوم سهوا ورابعها ما يتعلق بافعالهم فمنهم من جوز
عليهم الكباير عمدا والحشوية قالوا بوقوعه منهم الجاحظ والقاضي جوزه عقلا لا سمعا
ومنع الجبائي من ارتكابهم الكباير والصغاير عمدا وجوز ذلك منهم على سبيل الخطا في
التاويل وبعضهم منع من ذلك عمدا وخطا في التاويل وجوزه سهوا لكنهم يواخذون
بما يقع منهم على سبيل السهو وان كان موضوعا عن امتهم لقوة معرفتهم وتمكنهم من
التحفظ واكثر المعتزلة منعوا من وقوع الكباير وجوزوا عليهم الصغاير عمدا وسهوا
وخطا في التاويل الا المنفر كالكذب والتطفيف وسرقة القليل كحبة من بقل ومنهم
من قال لم يقع منهم ذنب صغير ولا كبير عمدا واما السهو فقد يقع لكن يشترط ان يذكروه
في الحال ويعرفون غيرهم انهم سهوا عنه والحق الاول لما تقدم والاستقصاء مذكور
في الكتب الكلامية قال رحمه الله البحث الثاني الحق عندي ان فعله عم اذا لم يظهر فيه

وجه القربة

قصد القربة لم يدل على حكم في حقنا لاحتمال الاباحة احتج الموجبون بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني وما اتيكم — فاتبعوه
الرسول فخذوه واطيعوا الرسول فوجه كونها ليكون على المومنين حرج ولانه احوط
والجواب الامر حقيقة في القول سلمنا الاشتراك لكن لا يدل على الفعل خصوصا مع
سبق ذكر الدعا والاسوة انما تتحقق مع علم وجه الفعل وكذا الاتباع والمراد بالايتاء
القول بقرينة وما نهاكم عنه فانتهوا والطاعة موافقة الامر ونفي الحرج يدل على الاباحة
لا على طلوبهم والاحتياط انما يصح فيما علم وجهه ويلحق بذلك الافعال الطبيعية
كالقيام والقعود والاكل وما ثبت تخصيصه به كالوصال والزيادة على اربع واما
ما وقع بيانا فانه يتبع فيه اجماعا كقطع السارق والغسل من المرفق وما عدا ذلك
ما علم صفته وجب التاسي به فان كان واجبا كنا متعبدين بايقاعه فان كان ندبا
تعبدنا بالندب وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول
الله اسوة حسنة والاسوة لمن كان يرجو الله والاسوة الاتيان بفعل الغير لانه
فعله وقوله لمن كان يرجو الله تخويف على الترك والاجماع على الرجوع في الاحكام
الى فعله كقبلة الصايم **اقول** افعال الرسول عم اما ان تكون طبيعية كالاكل
والشرب والقيام والقعود وما جرى مجرى ذلك كالنوم والاستيقاظ ولا نزاع
في كونها مباحة بالنسبة اليه والى امته ايضا او غير طبيعية فاما ان يثبت كونها
من خواصه عم كوجوب الوتر والتهجد بالليل واباحة الوصال في الصوم والزيادة
على اربع في النكاح الدايم وذلك لا يدل على مشاركتنا فيه اجماعا بل يدل على عدم — اياه
مشاركتنا اياه فيه والا لم يكن به مختصا به او لا يثبت فان عرف انه فعله بيانا

لنا انه دليل بغير خلاف والاصح انه لا يدل على وجوب الفعل بمجرده بل هو تابع للمبين وقد يكون
بيانا لصفة الفعل لا لوجهه كقطع يد السارق وغسل اليدين في الوضوء من المرفقين
وان لم يعرف كونه بيانا فان علم ان الرسول صلى الله عليه قصد به القربة الى الله كان دالا على
الوجوب في حقه وحق امته عند جماعة من الاصوليين كابن سريج وابن ابي هريرة وابن
خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ونقل عن الشافعي انه للندب وهو مذهب الجويني
وعن مالك انه للاباحة ومنهم من قال بالتوقف وهو مذهب السيد المرتضى ره والصيرفي
والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي والاولى انه للقدر المشترك بين الوجوب و
الندب لان التقرب الى الله تع بالفعل يرفع كونه مباحا ومحظورا ومكروها وخصوصية
كل من الوجوب والندب لا يعلم قصدهما على التعيين وكذلك في حق الله تع وان
لم يعلم قصد القربة وهذا هو القسم الذي ذكره المص ويحث عنه وقد اختلفوا فيه
على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة والاصح انه يدل على القدر المشترك بين
الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لان عصمته تمنع من وقوع
المحظور وندور وقوع المكروه منه واغلبية الواجب والمندوب والمباح في افعاله
تقتضي اطراد هذا في حقه واما في حقنا فكذلك ايضا لانه وان كان قد اختص
بخصائص الا ان مشاركة امته اياه في الاحكام اغلب واكثر من عدم مشاركته و
ادراج النادر تحت الغالب اولى وقد احتج القائلون بالوجوب لوجوه ذكر المص منها
ثمانية الاول قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ولفظ الامر يطلق على الفعل كما
يطلق على القول على ما مر والتحذير على مخالفة فعله دليل وجوب موافقته وهو
الاتيان بمثله الثاني قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان

يرجوا الله

يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض ان من لم يكن فيه اسوة
حسنة لم يكن راجيا الله واليوم الآخر هذا نوع وعيد وزجر وذلك دليل الوجوب الثالث
قوله تع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني دل على ان اتباعه لازم لمحبة الله تع الواجبة
اتفاقا ولازم الواجب واجب وفيه نظر للمنع من دلالة الاية على اللزوم المدعى فان
الامر بالاتباع فيها مشروط بالمحبة والشرط غير مستلزم للمشروط وسلمنا لكن لا نسلم
ان لازم الواجب واجب فان بعض لوازم الواجب قد لا يكون مطلوبا للموجب فضلا عن
كونه مطلوبا طلبا جازما الخامس قوله تع وما آتاكم الرسول فخذوه واذا فعل فعلا فقد اتى
به فيجب علينا اخذه وهو العمل به وذلك يفيد الوجوب كما مر السادس قوله تع
اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول وهو الاتيان بمثل فعل الغير لان
فعله طاعة له فيكون واجبا عملا بظاهر الامر وفيه نظر لان امتثال الامر يحصل بطاعته
في القول وان لم يتابعه في الفعل السابع قوله تع فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا بين تعالى
انه انما زوجها ليكون حكم امته مساويا لحكمه وهو المطلوب الثامن انه احوط لانه ان
كان واجبا فقد تخلص المكلف منه بالقيام وان لم يكن واجبا لم يكن عليه حرج في فعله
اما لو تركه امكن ان يكون مكلفا بمثل ذلك الفعل فيلحقه الذم والحرج والجواب عن الاول
المنع من كون الامر حقيقة في الفعل خاصة بل الحق انه حقيقة في القول خاصة على
ما تقدم ولو سلمنا اشتراكه بين القول والفعل لم يدل على ارادة الفعل لعدم دلالة
اللفظ المشترك على احد معنييه بعينه خصوصا مع وجود القرينة الدالة على ارادة
القول وهو سبق ذكر الدعاء في الاية وهي قوله تع لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء

قوله تع فاتبعوه امر الله تع بمتابعته وهي الاتيان بمثل فعله والامر للوجوب على ما تقدم الرابع

بعضكم بعضا الاية وعن الثاني ان الاسوة انما تتحقق مع العلم بوجه الفعل اذ التاسي
عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير على وجهه لا مطلقا وفعل الرسول ص قد يكون واجبا
وقد لا يكون فهو بمجرده لا يدل على الوجوب لعدم دلالة العام على الخاص وهذا بعينه
جواب عن الثالث وايضا فظاهر الامر انما هو وجوب اتباع شخصه ع وليس مرادا قطعا
فلا بد من اضمار شيء يتبع فيه وهو اما قوله او فعله او هما معا والثالث باطل لاستلزامه
زيادة الاضمار المخالف للاصل فتعين احدهما ويجب ان يكون هو القول لوقوع الاجماع
على وجوب اتباعه فيه بخلاف الفعل وفيه نظر فان المتابعة انما تتحقق في الفعل اما
القول فان المتابعة فيه غير متصورة وقوله المتابعة في القول واجبة بالاجماع ان
اراد به العمل بموافقة القول فهو مسلم لكن ذلك يسمى طاعة لا متابعة وان اراد ان يقول
مثل قوله كان ممنوعا ولم يقل به احد لكونه غير معقول لاستلزامه خطاب الانسان نفسه
وهو الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان المراد بالماتي به القول دون الفعل لدلالة
القرينة وهي قوله في مقابلته وما نهيكم عنه فانتهوا اذ النهي لا يكون الا بالقول وايضا
فلا نسلم انه اذا فعل فعلا فعلنا اتانا به فان العرف يأباه وعن السادس ان الطاعة
موافقة الامر وهو حقيقة في القول دون الفعل على ما سبق وعن السابع ان
غايتها الدلالة على ان حكم امته مساو لحكمه في انتفاء الحرج عنه وعنهم بازواج
ادعيائهم وذلك يدل على الاباحة لا على الوجوب ولا يلزم من ذلك كون كل ما فعله
واجبا بحيث يكون مثله واجبا علينا وعن الثامن ان الاحتياط انما يتحقق اذا علمنا
وجه الفعل اما اذا لم نعلم ذلك فلا لاحتمال كونه حراما علينا كما في الوصال وتجاوز
الاربع وان يكون مندوبا او مباحا فيكون اعتقاد كونه واجبا جهلا وبالجملة فالاحتياط

انما يتحقق

انما يتحقق فيما يخلو عن احتمال الضرر وما نحن فيه ليس كذلك واما اذا علم وجهه من افعاله ص
مما ليس من خصائصه فيجب علينا التاسي به عند الاكثر من المعتزلة والفقهاء بمعنى
انه ان كان واجبا وجب علينا ان نوقعه على وجه الوجوب وان كان نفلا كنا متعبدين
به على وجه النفل وان كان مباحا كنا متعبدين باعتقاد اباحته وكان لنا فعله وتركه
واوجب بعضهم التاسي به في العبادات دون المناكحات والمعاملات وانكر اخرون
ذلك لكن لنا ما تقدم من قوله تع لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الاخر وغيرها من الايات ولاجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام
الى افعاله كما روي عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال لم لا تقول لهم
اني اقبل وانا صائم ولو لم يجب اتباعه في افعاله لما كان لذلك معنى ولان الصحابة
اختلفوا في الغسل في التقاء الختانين فقالت عائشة فعلت انا ورسول الله
واغتسلنا فاتفقوا لذلك على وجوبه وخلع ع نعله فخلعوا نعالهم وكان عمر يقبل الحجر
الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله يقبلك لما
قبلتك وقوله لا يدل على حكم في حقنا اي من وجوب او ندب لا سند له الا احتمال
الاباحة والاسا وتقبيلك في قوله ويلحق بذلك الافعال الطبيعية ما لم يظهر فيه قصد
القربة من افعاله في عدم الدلالة على حكم في حقنا قال ره البحث الثالث يعلم الوجه
بالنص وبوقوعه امتثالا او بيانا والاباحة بالفعل الخالي عن البيان مع الحكم بامتناع
الذنب والندب بقصد القربة مع اصالة عدم الوجوب وبفعله على وجه القربة او
دائما ثم يتركه من غير نسخ وبانه مخير بينه وبين مندوب وبوقوعه قضاء لمندوب و
الوجوب والتخيير بينه وبين واجب وبايقاعه مع امارة الوجوب كالاذان ثم وقوعه

قضا للواجب او جزء الشرط موجب كالنذر و بحرمه لولا الوجوب كالجمع بين ركوعين
في الكسوف **اقول** لما بين كون التاسي بالنبي صلى الله عليه وآله واجبا وان ذلك متوقف على معرفة
وجه فعله عليه السلام اشار الى ما به يعرف وجوه افعاله عليه السلام وهو منحصرة في ثلثة الوجوب والندب
والاباحة لان عصمته عليه السلام تمنع من دخول المحظور فيها وندور وقوع المكروه منه عليه السلام او
اغلبية الاقسام الثلثة المذكورة تقتضي الحاق ما لم يعلم وجهه بها ولمعرفة
ذلك طرق منها ما تشترك الثلثة فيه بمعنى انه يصلح لبيان كل واحد منها على
التعيين ومنها ما يختص ببيان واحد منها دون غيره فالاول ثلثة احدها النص
على وجه الفعل مثل قوله عليه السلام هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وثانيها ان يقع
امتثالا لانزال على احد الوجوه كما لو كانت صيغة امتثال القول فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا المقصود به الندبية واصطادوا بعد احلاله عقيب قوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا المقصود به الاباحة فانه يعلم به وجوب تلك الصلوة وندبية الكتابة
واباحة الصيد وثالثها ان يقع فعله عليه السلام بيانا لما علم وجهه فان ذلك الفعل موافق
للمبين ووجهه ان كان واجبا كان واجبا وان كان مندوبا كان مندوبا وان كان
مباحا كان مباحا واما الثاني فيعرف اباحة الفعل بمجرده عما يدل على وجه مغاير لوجه
الاباحة مع استحالة وقوع الذنب منه واصالة نفي ما زاد على حسنه من كيفية وجوب
وندب وكراهة ويعرف ندبيته بوجوه الاول ان يقصد الرسول عليه السلام به التقرب الى الله تعالى
فيعلم كونه راجحا وينضم الى ذلك انتفا الوجوب بحكم البنا على اصل العدم فتعين
الندبية الثاني ان يوقعه على وجه القربة ثم يتركه من غير نسخ ولا عذر فان التقرب
به الى الله تعالى يوجب رجحانه وتركه من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب.

والحق انه لا بد من اعتبار عصمته مع ذلك والا لجاز كونه واجبا وكون حكمه مستمرا او لا
لجاز كونه واجبا مرة او مرارا محصورة او مدة محصورة فيترك عند انقضائها
الثالث ان يداوم عليه ثم يخل به من غير عذر ولا نسخ فان المداومة يؤذن برجحان الفعل
والترك من غير عذر ولا نسخ ينفي الوجوب فتعين الندب والحق انه لا بد من اعتبار
العصمة والعلم باستمرار ذلك الحكم كما تقدم الرابع ان يخير بينه وبين مندوب اخر
لامتناع التخيير بين المندوب وغيره الخامس كونه قضاء لعبادة مندوبة لاستحالة
رجحان الفرع وهو القضاء على الاصل ويعرف وجوبه بوجوه الاول يقترن على انه مخير
بينه وبين فعل ثبت وجوبه لاستحالة التخيير بين الواجب وما ليس بواجب الثاني
اقترانه بامارة الوجوب شرعا كالاذان والاقامة للصلوة الثالث معرفة كونه قضاء
العبادة الواجبة لوجوب موافقة القضاء الاداء وفيه نظر للمنع من المساوات بينهما
فان كثيرا من الفقهاء يقولون باستحباب صوم المسافر في رمضان مع وجوب قضائه
عليه اتفاقا وبعضهم باستحباب قضاء زكوة الفطر مع وجوبها اداء اجماعا ح
لا يبقى لمعرفة وجه المقضي دلالة على وجه القضاء الرابع وقوعه جزاء الشرط موجب للفعل
كما لو نذر ان رزق ولدا تصدق فرزق فتصدق فيعلم وجوبه الخامس ان يكون فعلا
لو لم يجب لم يجز كالجمع بين الركوعين في صلوة الكسوف واعلم انه ليس المراد بالعلم
في قوله يعلم الوجه حقيقة اعني الجازم المطابق الثابت بل ما هو اعم من ذلك بحيث
يندرج فيه الظن ويعلم ذلك من الطرق المذكورة **قال قدس سره** الرابع الفعلان اذا
تعارضا فكان من الرسول عليه السلام علم ان السابق منسوخ اذا علم تعقيبه بما لم ينسخ ولو
كان احدهما منه والاخر من غيره واقره عليه علم خروج الفاعل من التاسي وان

وان عارض فعله قوله وتقدم القول مع عدم تراخي الفعل واختص القول به جاز عند
من يجوز النسخ قبل الوقت لا عند من يمنعه وان اختص بامته عمل بالقول لما لا ملغيا بالكلية
وان اشترك فكذلك جمعا بين الدليلين وان تراخي الفعل وكان القول عاما كان
منسوخا عنه وان اختص بنا كان نسخا عنا وان اختص به كان مخصصا فيخا عنه ثم
يجب علينا مثل فعله للتاسي وان تقدم الفعل وعقبه القول واختص به دل على
تخصيصه من العموم الدال على وجوب الفعل لكل واحد وان اختص بامته دل على
اختصاصه بالفعل وان اشترك دل على سقوط حكم الفعل عنه وعنهم وان تراخي
القول كان نسخا فيمن يدل عليه وان جهل تقدم الفعل قدم القول لقوة دلالته لاستغنائه
عن الفعل دون العكس وللعلم بتبنا ولا القوة هل لنا دون الفعل لجواز تاخيره فيكون
مثاولا ويتقدمه فلا يثبنا ولنا **اقول** الفعلان لا يتعارضان اذ التعارض لا يتم
الا مع تنافي المتعارضين وانما يتعارض الفعلان اذا تضادا واتحد وقتهما ومحلهما
ومن المعلوم استحالة وجود فعل وضده في محل واحد في وقت واحد اما الفعلان
المتضادان المتحد محلهما دون وقتهما او بالعكس فلا يتعارضان بانفسهما لعدم
تنافي وجودهما بل قد يتعارضان باعتبار عروض ما يوجب شمول حكم احدهما لمحل
الاخر او لزمانه كما لو فعل فعلا يعلم ان فعل ضده الذي دل الدليل على تعبده به دائما
ما لم ينسخ عنه فانه يدل على ان حكم السابق منسوخ عنه واللاحق ناسخ وكذا لو فعل فعلا
وعلم بالدليل ان من علاه متعبد به على وجه الوجوب دائما ما لم يرد الناسخ له ثم نفعل
بعض المكلفين اما بضد ذلك الفعل ويقرره عليه فيعلم انه خارج عن التاسي بالرسول
في ذلك الفعل ويكون تخصيصا له ان كان مقارنا ونسخا عنه ان كان متراخيا

اذا تقرر هذا فاعلم ان المعارض للفعل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والفعل قد يكون
من الرسول وقد يكون من غيره وقد تقدم ذكر هذين القسمين واما القول فاما
ان يكون متقدما على الفعل او متاخرا عنه وعلى التقديرين فاما ان يكون المتاخر متراخيا
او غير متراخ وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون القول مختصا به او بامته او شاملا
لهما معا فالاقسام اثنى عشر الاول ان يتقدم القول المختص به ويتاخر عنه الفعل من
غير تراخ كالوقال الطواف واجب علي عند الزوال ثم صلى في ذلك الوقت وهذا
جائز عند من يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله ومحال عند غيره ثم يجب على امته مثل
ذلك الفعل اذا علمنا انه اوقعه على وجه الوجوب لما ثبت من وجوب التاسي الثاني
ان يكون الفعل المتاخر متراخيا فيكون منسوخا عنه دون امته لعدم تناول القول
لهم ويلزمهم مثل الفعل الناسخ مع علمهم بايقاعه اياه على وجه الوجوب الثالث
ان يتقدم فعله على قوله المختص به من غير تراخ فيكون دالا على تخصيصه عن العموم
المستفاد من الفعل المقترن بالدليل على لزوم فعله مثل لكل مكلف فيما بعد من الاوقات
ما لم يرد الناسخ الرابع ان يتراخى قوله المختص به عن فعله فيكون حكم الفعل
منسوخا عنه دون امته الخامس ان يكون القول مختصا بامته ويتاخر عنه الفعل
من غير تراخ فيجب العمل بالقول اذ لو عملنا في الفعل لزم الغاء القول بالكلية و
لو عملنا بالقول لم يبلغ الفعل بقاء حكمه في حقه فكان جمعا بين الدليلين فيكون
اولى من الغاء احدهما بالكلية السادس ان يتاخر الفعل عن القول المختص بنا متراخيا
فيكون منسوخا عنا ويلزمنا حكم الفعل للتاسي السابع ان يتاخر القول المختص بنا
من غير تراخ فيكون دالا على ان حكم الفعل المختص به الثامن ان يتاخر القول المختص

بنا متراخيا فيكون حكم الفعل منسوخا عنا دونه التاسع ان يتقدم القول المتناول له
ولامته ويتعقبه الفعل المنافي فيدل على تخصيصه من عموم ذلك القول العاشر
ان يتراخى الفعل عن القول المتناول له ولامته فيكون حكم القول منسوخا عنه عم
الحادي عشر ان يتاخر القول العام من غير تراخ فيدل على سقوط حكم الفعل عنه و
عدم ثبوته لامته الثاني عشر ان يتاخر القول العام متراخيا فيكون حكم الفعل
منسوخا عنه وعن امته وان جهل تقدم احدهما عن الاخر فالعمل بالقول لقوة دلالته
على الفعل والاقوى ارجح اما الاول فلان دلالة الفعل محتاجة الى القول من غير
عكس والمحتاج اليه اقوى من المحتاج بالضرورة واما الثاني فظاهر ولان تناول
القول لنا معلوم لانه مقصود وتناول الفعل لنا غير مقصود معلوم لانه كان يحتمل
تقدمه فلا يكون منا ولا لنا والمعلوم مقدم على ما ليس بمعلوم اتفاقا **قال قدس سره**
البحث الخامس انه عم قبل النبوة لم يكن متعبدا بشرع احد والا لاشتهر ولافتخر به ارباجها
ويمنع عموم دعوة من سبقه عم او وصول شرعه اليه بالتواتر وركوب الدابة
حسن عقلا وكذا اكل اللحم المذكى اذ لا ضرر فيه وطوافه بالبيت لا يدل على وجوبه
واما بعد النبوة فالحق انه كذلك واخطا من زعم انه متعبد بشرع ابراهيم عم او موسى
او عيسى لانه اوحى اليه كما اوحى اليهم فشرعه اصل ولم يجب رجوعه اليهم في الحوادث
بل كان ينتظر الوحي وغضب على عمر حين طالع في التوراة وقال لو كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي ولانه يجب علينا البحث في الوقايع للتاسي به وحفظ كتب الانبياء
وقوله تعم وبهديهم اقتده وامره بالاقتدا بالهدى المشترك بين التوحيد وشبهه
وقوله تعم انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح شبه الوحي بالوحي لا بالموحى به وقوله

يحكم بها النبيون يريد بعضها اذ جميع الانبيا لم يحكموا بالجميع **اقول** هذا من جملة
فروع التاسي واعلم ان الناس اختلفوا في ان نبينا عليه السلام هل كان متعبدا
بشرع احد ممن سواه من الانبياء ام لا اما قبل النبوة فمنعه الاكثر واثبته قوم و
توقف اخرون اما المنكرون فاحتجوا على ذلك بوجهين الاول انه لو كان متعبدا بشريعة
احد منهم لوجب عليه الرجوع الى علماء تلك الشريعة واستفتائهم والعمل بقولهم
ولو حصل ذلك لنقل كما نقلت احواله واخلاقه صلى الله عليه واله ولما لم ينقل علمنا
انتفاؤه وفيه نظر للمنع من الملازمة الاولى فانه يجوز ان يعلم احكام تلك الشريعة
بطريق الوحي من الله تعم كما علم قصصهم واحوالهم الثاني انه لو كان متعبدا
بشريعة احد لافتخر اهل تلك الشريعة بذلك ولنسبوه الى انفسهم ولو ثبت ذلك
لاشتهر وبطلان التالي دليل بطلان المقدم احتج الاخرون بوجهين الاول ان
دعوة من تقدمه كانت عامة فوجب دخوله فيها الثاني انه كان يركب البهيمة
وياكل اللحم المذكى ويطوف بالبيت والجواب عن الاول بالمنع من عموم دعوة من تقدمه
سلمنا لكن لا نسلم وصول تلك الدعوة اليه بطريق يفيد العلم او الظن الغالب
وعن الثاني انه لا يدل على انه متعبد بشريعة احد في ذلك فان ركوب البهيمة
حسن عقلا لانه طريق الى حفظها ونفعها بالعلف والسقي والحراسة من السباع
الضارية فيفعله لذلك لا للاذن فيه شرعا وكذا اكل اللحم المذكى فانه حسن في
العقل ايضا لانه نافع خالي عن الضرر واما طوافه بالبيت على تقدير ثبوته فانه لا
يدل على كونه واجبا شرعا بل يدل على انه ماذون فيه شرعا فضلا عن دلالته على
انه ماذون فيه من شرع من تقدمه واما بعد نبوته عم فالجمهور من المعتزلة وكثير

من الفقهاء منعوا منه واثبته بعض الفقهاء الا فيما رفعه الدليل الناسخ ثم اختلف
هؤلاء فقال بعضهم انه كان متعبدا بشرع ابراهيم ع وقال اخرون بشرع موسى ع
وقيل بشرع عيسى ع والكل باطل لما بيناه والحق ان يقال اما ان يكون مراد القائل
بتعبده بشرع من قبله ان كان يوحى الى نبينا مثل ما يوحى الى غيره من الاحكام
او انه كان مامورا باقتباس الاحكام الشرعية من علمائهم وكتبهم فان كان
الاول فاما في كل شرعه او بعضه والاول معلوم البطلان لمخالفة شرعنا لما تقدم
من الشرايع في كثير من الاحكام وان كان البعض فهو مسلم لكن لا يستلزم اطلاق
كونه متعبدا بشرع غيرنا لان ذلك يوهم التبعية للغير في شرعه مع انه اصل في
نفسه لانه تع اوحى اليه كما اوحى الى غيره واما الاحتمال الثاني وهو انه كان
كان مامورا باقتباس الاحكام من كتبهم وعلمائهم فهو باطل قطعا لانه عليه السلام
لم يرجع اليهم في شيء من الوقايع والحوادث الا لنقل بل كان ينتظر الوحي ولانه لو كان
راجعهم كتبهم في شيء من الاحكام لما غضب من عمر لما راه يطالع في التورية وقال
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ولانه كان يجب علينا حفظ الكتب السابقة
والتفكر في معانيها والرجوع اليها عند وقوع الحوادث وحفظ احكامها لوجوب الا
التاسي به ع والتوالي باطلة بالاجماع احتجوا بقوله تع فبهداهم اقتده امر نبيه ع
بالاقتدا بهداهم وبقوله تع انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين و
بقوله تع انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وقوله تع واتبع
ملة ابراهيم حنيفا وقوله تع شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية والجواب عن
الاية الاولى انه امره بالاقتدا بالهدى المضاف الى كلهم وهو الهدى الذي

اشترك الجميع

المقصد السابع في النسخ

اشترك الجميع فيه وذلك انما هو لا يتعلق بالاصول كالتوحيد والعدل دون الاحكام
الشرعية التي هي معرضة للنسخ والتغيير وعن الثانية ان مقتضاها تشبيه الوحي
بالوحي لا تشبيه الحكم الموحى به وعن الثالثة ان قوله يحكم بها النبيون ممتنع حمله
على ظاهره من حكم كل الانبياء بكل ما في التورية لما علم من مخالفة اكثرهم بكثير مما
فيها فوجب التخصيص اما في التورية بان يكون يحكم ببعضها النبيون وهو مسلم
لاشتمالها على التوحيد والعدل وتحريم الظلم وامثال ذلك مما يشترك فيه
الشرايع او في الانبيا بان يكون المراد يحكم بها بعض النبيين وح لا يدل على دخول
نبينا ع في ذلك البعض وعن الرابعة انه محمول على امره بالاتباع في الاصول بدليل
قوله عقيب ذلك وما كان من المشركين ولان شريعة ابراهيم كانت مندرسة
فكيف يكون مامورا بها وعن الخامسة انها تدل على انه وصى محمدا ع بما وصى به
نوحا والنبيين ولكن من امرهم باقامة الدين وعدم التفرقة فيه وغير ذلك من
كليات الشرايع كما تقدم قال قدس سره المقصد السابع في النسخ وفيه مباحث

المقصد السابع في النسخ

الاول النسخ لغة الابطال وعرفا رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه على وجه
لولاه لكان ثابتا فالحكم شامل للوجودي والعدمي وخرج بالشرعي الشرع المبتدا
الرافع الحكم العقلي والعجز لانتفاء الحكم العقلي لا بدليل شرعي وخرج بالمتاخر الا
الاستثنا والشرط والصفة وبقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا نهي الله تع عن
مثل فعل مامور به لانه لولا يكن النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا وهل هو رفع او بيان
انتهاء مدة الحكم فالقاضي ابو بكر على الاول لتعلق الخطاب بالفعل فلا يعدم لذاته
فالمعدم هو الناسخ وابو اسحق على الثاني اذ ليس انتفاء الباقي لطريان الحادث

اولى من العكس وكون الطاري متعلق السبب مشترك وتجويز كونه تربطل بامتناع اجتماع
الامثال ولان خطابه تعالى كلامه وهو قديم ولانه تعالى ان علم علم الدوام فلا نسخ والا
انتهى الحكم لذاته والجواب بجواز ان يكون اولى من غير علم السبب والخطاب عندنا
حادث وجاز تعلق علمه تعالى برفعه بالناسخ **اقول** لما فرغ من البحث عما يفيد
معرفة ثبوت الحكم الشرعي بحث عما يفيد معرفة زوال ذلك الحكم بعد تحققه وهو
النسخ ولما كان التصديق مسبوقا بالتصور بدا بذكر تعريف النسخ وعقبه بذكر
اقسامه واحكامه واعلم ان لفظ النسخ لغة عبارة عن الابطال اعني الاعدام يقال
نسخت الريح اثار القوم اي ازالتها وابطلتها ونسخت الشمس الظل عند توهم
انتقاله من موضع الى اخر ويستعمل ايضا في النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب
الى اخر عند نقل ما فيه اليه او حكايته ومنه تناسخ الارواح الذي هو عبارة عن
انتقالها من بدن الى اخر وتناسخ المواريث عبارة عن انتقالها من وارث الى
اخر فقال القاضي والغزالي انه مشترك بينهما وقال ابو الحسين البصري
انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني وبعكسه قال القفال والمصنف اختار راه وافق
ابو الحسين وهو الحق لما عرفت من رجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض
ومن ان الازالة اعم من النقل لانه عبارة عن عدم صفة وتجدد اخرى والازالة
عدم مطلقا والمطلق اعم من المقيد ووضع اللفظ للاعم اولى لما تقدم واما
بحسب عرف الاصوليين فقد عرفه المصنف بانه رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر عنه
على وجه لولاه لكان ثابتا فالرفع جنس وباضافته الى الحكم خرج رفع الذوات و
الصفات الحقيقية والحكم شامل للوجودي كالوجوب والندب والعدمي

كالتحريم والكراهة

كالتحريم والكراهة وبتقييد الحكم بالشرعي يخرج الشرع المبتدا الرافع لحكم عقلي مثل البراءة
الاصلية ويندرج في الحكم الشرعي ما استفيد من خطاب الشارع منطوقه ومفهومه
وصريحه وفحواه وما استفيد من فعل الرسول وبتقييد الدليل الرافع بالشرعي يخرج
رفع الحكم الشرعي بالعجز فانه وان كان رفع حكم شرعي الا انه ليس مستندا الى دليل شرعي
بل الى دليل عقلي وبتقييده بالمتاخر عنه يخرج ارتفاع الحكم بما يقارن الدليل الشرعي
الدال عليه من الامور المتصلة به كالاستثناء والشرط والصفة والغاية وقوله على وجه
لولاه لكان ثابتا يخرج نهي الله عن مثل فعل ما امر به كما لو قال صوموا يوم الجمعة ثم قال
بعد صوم الجمعة لا تصوموا يوم الجمعة فانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا
لان مقتضاه صيام يوم جمعة لا صيام كل جمعة اذ الامر لا يدل على التكرار لما تقدم
وفيه نظر فان رفع الحكم بالعجز لا يجب احترازه عن حد النسخ اذ لم يكن نسخا وهو ممنوع و
قد اعترف المصنف بذلك فيما تقدم من جواز التخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالعقل
المذكور لان دلالة العقل عليه لا تمنع من دلالة الشرع عليه وهو ظاهر من قوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها وقيد المتاخر لا يخرج الصفة والاستثناء والشرط و
الغاية لانها تقع متاخرة لكنها ليست متراخية ومطلق التاخر لا يدل على التراخي لان
هذه المخصصات لا تتضمن رفع الحكم الشرعي بل تدل على ان المخرج بها غير مراد من
الخطاب بدءا لا يحتاج الى قيد يخرجها منه وقوله يخرج بقولنا على وجه لولاه لكان ثابتا
نهي الله عن مثل فعل ما امر به لانه ليس فيه رفع حكم شرعي اذ الامر بالشيء لا يدل على التكرار
بحيث يكون النهي عن مثله نسخا لولا القيد المذكور وقد ذكر صاحب الاحكام ان هذا
القيد ذكر للاحتراز عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب عند تقضي ذلك

الوقت بحكم يناقض الاول كما لو ورد قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام
الى الليل فانه لا يكون نسخا للخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني
لم يكن الخطاب الاول مستمرا بل منتهيا للغروب وضعف هذا بين مما ذكرناه وايضا كان
ينبغي تقييد رفع الحكم بقوله لا العذر والا لانتقض الحد في طرده برفع وجوب الصوم عن
الحائض والمسافر والمريض وتحريم اكل الميتة في المخمصة فانه ليس بنسخ مع صدق
الحد المذكور عليه وهل النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى ان خطاب الله تعالى تعلق
بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقي وانه زال لطريان الناسخ او بيان انتهاء المدة
الحكم بمعنى ان حكم الخطاب الاول انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم اخر الا
القاضي ابو بكر على الاول لان الحكم تعلق بالفعل فلا يعدم لذاته والا لما وجد فلا بد
وان يكون منعدما بطريان الناسخ لمضادته اياه وابو اسحق الاسفرايني على الثاني
واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم ينته حكم الاول بنفسه لما ارتفع اصلا لان ارتفاعه
ح لا يكون الا بطريان الضد وهو محال لان المضادة ثابتة من الجانبين فكما ان
الطاري ضد للباقي فلو اعدم الطاري الباقي من غير عكس لزم الترجيح من غير مرجح
وانه مح فان قلت لا نسلم لزوم الترجيح من غير مرجح من اعدام الطاري الباقي وانما يكون
كذلك ان لو لم يكن الطاري اقوى من الباقي لما على ذلك التقدير وهو الواقع
فلا وبيانه ان الطاري متعلق السبب والباقي منقطع السبب لما ثبت في علم الكلام
من كون الباقي مستغنيا عن المؤثر ومتعلق السبب اقوى من منقطعه والقوة موجبة
للرجحان ولجواز كون الطاري اكثر افرادا من الباقي فيترجح من هذا الوجه قلت
نمنع من قوة الطاري على الباقي قوله لانه متعلق السبب قلنا والباقي ايضا متعلق

السبب لما ظهر في علم الكلام من ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان وهو وصف
ثابت له حال بقائه وله والباقي قوله ولجواز ان يكون الطاري اكثر من الباقي
ثم لاستحالة اجتماع الامثال الثاني ان حكم الله تعالى خطابه على ما تقدم وخطابه كلا
وهو قديم فلا يصح عدمه الثالث ان الله تعالى اما ان يعلم دوام الحكم او يعلم انقطاعه
فان كان الاول استحال النسخ لاستحالة انقلاب علمه جهلا وان كان الثاني انتهى
الحكم بذاته لا بطريان الضد وهو المط والجواب عن الاول انه يجوز كون الحادث
اقوى من الباقي وان لم نعلم سبب قوته وح لا يلزم من اعدامه اياه الترجيح من غير
مرجح وابطال استناد قوته الى اختصاصه بتعلق السبب او بكثرة افراده لا يستلزم
ابطال قوته مطلقا فان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام وعن الثاني ان خطاب الله تعالى
عندنا حادث وليس هو نفس الحكم بل دليلا عليه وعن الثالث ان المختار انه تعالى علم
انقطاعه ولكن لا يلزم من ذلك انتهاء الحكم وانقطاعه بنفسه لاحتمال علم الله تعالى
بانتهائه وانقطاعه برفع الناسخ اياه قال المصنف البحث الثاني النسخ جائز عقلا وواقع
سمعا لان الامكان اشتمال الفعل على المصلحة في وقت دون اخر وللقطع بثبوت نبوة
محمد م والاجماع على كونه ناسخا لما تقدم واحتجاج اليهود ان موسى م ان بين دوام
شرعه بطل النسخ والا اقتضى العبارة ان لم يبين انقطاعه وجب نقل المدة ان
بين وبقوله تمسكوا بالسبت ابدا وبان الفعل ان كان حسنا امتنع النهي عنه او قبيحا
فيمتنع الامر به ضعيف لاحتمال ذكره المدة اجمالا ولم ينقل الانقطاع تواتر اليهود حيث
استاصلهم بخت نصر الا من شذ وقول موسى ع لو سلم لكن الابد قد يراد بها الزمان
المتطاول كما في التورية يستخدم العبد ستين ثم يعتق في السنة السابعة فان ابا ه

فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر يستخدم خمسين سنة ثم يعتق و
كون الفعل حسنا او قبيحا قد يختلف باختلاف الزمان والاحوال المتجددة و
معارض بوقوع النسخ عندهم كما في البقرة التي امروا بذبحها فانه حلله بعدما عليهم
ثم نسخ وامروا بتقريب خروفين كل يوم بكرة وعشية ثم نسخ **اقول** اكثر الناس
على ان النسخ ممكن عقلا وواقع سمعا خلافا لابي مسلم الاصفهاني في الثاني
ولبعض اليهود فيهما لنا على الاول ان الاحكام الشرعية اما ان تكون معللة بالمصالح
والاغراض كما يقول اصحابنا والمعتزلة اولا كما يقوله الاشاعرة وعلى التقديرين فا
لنسخ ممكن اما على قولنا فلان المصالح تختلف باختلاف المكلفين واوقاتهم
واحوالهم فيكون الفعل مصلحة لبعض المكلفين فيأمر به ومفسدة لبعضهم فينهاه
عنه او مصلحة لمكلف معين في وقت ومفسدة له في وقت اخر فيأمر به في الوقت
الاول وينهى عنه في الزمان الثاني واما على قولهم الخيرة فظاهر فان له اثبات
الاحكام ورفعها وتبديلها بحسب مشيته وارادته لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
وعلى الثاني بوجهين احدهما انا نقطع بنبوة محمد م بالبراهين القاطعة والادلة
الواضحة وذلك ملزوم لتحقق النسخ وثانيهما اجماع الامة فانهم لا يختلفون في
وقوع النسخ في الاحكام كما في التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة والاعتداد
من الوفاة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشرة ايام وان شريعة محمد ناسخة لما
تقدمها من الشرايع احتجت اليهود بوجوه الاول ان موسى عم بين دوام شرعه
ومتى كان كذلك استحال نسخه اما الاول فلانه لو لم يبين دوام شرعه لكان اما ان
ان يبين انقطاعه او لا يبين شيئا منهما والاول باطل والا لنقل متواترا لانه مما تتو

يتوفر الدواعي

يتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل متواترا علم انتفاؤه والثاني باطل ايضا والا لاكتفى
من شرعه بالمرة الواحدة لما تقدم من ان الامر لا يدل على التكرار وهو باطل اجماعا للعلم
بطول الشرع ع واما الثالث فلانه نبي معصوم وبيانه الدوام مع عدمه تلبيس فلا يجوز
عليه الثاني قوله موسى عم تمسكوا بالسبت ابدا وقوله عم والابد عبارة عن الاتيان
في جانب المستقبل فيستحيل نسخه الثالث ان الفعل المامور به شرعا ان كان
حسنا امتنع النهي عنه لان النهي عن الشيء يلزم قبحه وان كان قبيحا استحال كونه
مامورا به وهو خلاف المقدر والجواب عن الاول المنع من بيانه دوام شرعه والمدعى انه
بين انقطاعه ولا يلزم نقله متواترا اما اولا فلان تواتر اليهود انقطع فان بخت نصر
قتل اكثرهم ولم يبق منهم الا اشذاذ لا يبلغون عدد التواتر واما ثانيا فلجواز كون
بيان الانقطاع على سبيل الاجمال فلم ينقل متواترا لعدم توفر الدواعي على نقله وعن
الثاني المنع من صحة الخبر المذكور ولا يمكنهم دعوى تواتره لما بينا من انقطاع تواتر
اليهود سلمنا لكن الابد يطلق على الزمان المتطاول وقد ورد ذلك في التورية
كما في قوله يستخدم العبد ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه
ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فان كان المراد
بالابد المدة المذكورة فهو المدعى وان كان حقيقة لزم النسخ وهو المطلوب وعن
الثالث ان الفعل المامور به حسن عند الامر به قبيح عند النهي عنه فان الحسن و
القبح قد يكونان ذاتيين للافعال وقد يكونان عرضيين يختلفان بحسب اختلاف
الاوقات والاحوال والمكلفين كما تقدم وما يعرض له النسخ والتغيير في الشرايع
من قبيل القسم الثاني خاصة وما كان من قبيل القسم الاول فنسخه محال لما ذكروه كحسن

الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم هذا عند اصحابنا والمعتزلة واما الاشاعرة فلا
يقولون بكونهما ذاتيين لشيء من الافعال فيصح عندهم انقلاب كل حسن قبيحا وبالعكس
فلا استحالة في ان يصير المامور به في وقت منهيا عنه في آخر ثم ان بعض اليهود قد
وقع في شرعهم كما في البقرة التي امروا بذبحها حيث قال يكون ذلك ابدا ثم انقطع
التعبد بذلك عندهم وفي السفر الثاني من التورية قولوا في كل يوم خروفين خروفا
غدوة وخروفا عشية قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم واعلم ان الحجة الاولى على
تقدير صحتها انما تدل على استحالة نسخ شرع موسى ع والثانية على امتناع نسخ
التعبد بالسبت وهما لا يوجبان استحالة النسخ مطلقا **قال المصنف** البحث الثالث
في القرآن ما هو منسوخ خلافا لابي مسلم بن بحر الاصفهاني كاية العدة وتقديم
الصدقة على المناجاة وثبات الواحد للعشرة والقبلة واحتج بقوله تعالى لا
ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واعتذاره ببقاء حكم العدة في الحامل وبان
الغرض في تقديم الصدقة التميز بين المؤمنين والمنافقين فلما حصل زال التعبد
وبان الاستقبال لبيت المقدس عند الاشتباه باطل لان المراد لم يتقدم من كتاب الله
ما يبطله ولا ياتيه المبطل من بعده وعدة الحامل بوضع الحمل سواء كان سنة او اقل
فجعل السنة عدة زال بالكلية وكون الصدقة للتميز يقتضي كون الصحابة باسرهم
منافقين غير علي ع فانه لم يتصدق سواه وهو باطل والاستقبال الى بيت المقدس
كغيره عند الاشتباه فالخصوصية التي تعبد بها زائلة بالكلية **اقول**
اتفقت الامامية على وقوع النسخ في القرآن العزيز وخالف في ذلك ابو مسلم بن بحر
الاصفهاني لنا وجوه الاول ان المتوفى عنها زوجها الاعتداد حولا حيث قال

وصية لازواجهم

وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك بقوله والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا الثاني انه تعالى امر بتقديم الصدقة
على المناجاة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي
نجواكم صدقة ثم نسخ ذلك الثالث انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله تعالى الان خفف الله عنكم و
علم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الرابع انه تعالى امرنا بالتوجه
الى بيت المقدس في الصلوة ثم نسخ ذلك بايجاب التوجه الى القبلة بقوله جل من قائل
فول وجهك شطر المسجد الحرام وفيه نظر لان التوجه الى بيت المقدس لم يكن واجبا
بالقرآن اذ ليس فيه ما يدل عليه بل بالسنة وح لا يكون ايجاب التوجه الى المسجد الحرام
بالاية المذكورة دالا على كون بعض القرآن منسوخا بل على كونه ناسخا احتج ابو مسلم
بقوله تعالى في صفة كتابه العزيز لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان
قد اتاه الباطل وهو خلاف مدلول الاية واعتذر عن الوجه المذكور اما عن الاول
فبان الحكم الاعتداد بالحول لم يترك بالكلية فان الزوجة لو كانت حاملا ومدة
حملها سنة اعتدت به واذا بقي الحكم في بعض الصور كان تخصيصا لا نسخا واما
عن الثاني فبان وجوب الصدقة انما زال لزوال سببه وذلك ان الغرض من هذا
الامر تميز المؤمن من المنافق بالامتثال وعدمه فلما حصل ذلك الامتياز ارتفع ذلك الحكم
لارتفاع سببه واما عن الثالث فيمكن ان يقال ان حكمه باق اذ لو كانوا ابطالا والمائتان
في غاية الجبن والضعف بحيث يعلم قصورهم عن مقاومة العشرين وجب الثبات
فيكون تخصيصا واما عن الرابع فبان حكم التوجه الى بيت المقدس لم يترك بالكلية

لوجوب التوجه اليها عند الاشتباه او العذر فهو تخصيص لا نسخ والجواب عن حجة ان
المراد بالآية والله اعلم انه لم يتقدمه من الكتب الالهية ما يقتضي بطلانه ولا يأتيه من
بعده منها ما يبطله لا ما توهمه ابو مسلم من عدم تطرق النسخ الى ابعاضه وعن
اعتذاره الاول بان عدة الحامل تنقضي بابعد الاجلين من وضع الحمل ومضي اربعة
اشهر وعشرة ايام سواء كان ذلك في اقل من الحول او فيه ان امكن فالاعتداد بخصوصية
الحول زال بالكلية وعن الثاني بانه لو كان الغرض ما ذكره لزم كون اكابر الصحابة
غير امير المؤمنين منافقين وهو باطل اتفاقا وعن الثالث بعد تسليم ان
خصوصية العدد زالت بالكلية لتحقق الحكم في غيره كما لو فرض زيادة الضعفاء على
المائتين والحال كما ذكره وعن الرابع بان التوجه الى بيت المقدس حال الاشتباه
ليس مقصودا لذاته بل لتحقق المصلي التوجه الى الكعبة فهو مساو لغيره من الجهات
وما كان مخصصا ببيت المقدس عن غيره من الجهات زال بالكلية **قال قدس سره**
البحث الرابع في شرائط النسخ وهي الاستمرار فان المنقطع لا ينسخ وصحة تغييره
كالقيام والقعود ووجوه التصرف والنفع والضرر لا ما وجب استمراره اما
لكونه لطفا لا يتغير كالمعرفة او لكونه على صفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح
الكذب والجهل وثبوت المنسوخ والناسخ بالشرع وتأخر الناسخ وعدم توقيت
الفعل بغاية معلومة كاتموا الصيام الى الليل لا بالمجهولة كدوموا عليه الى ان انسخه
عنكم ووقوعه في الاحكام الشرعية دون اخبار الافعال ولا يشترط تناول لفظ
المنسوخ للمنسوخ لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه بظاهر الخطاب او بقرينة ثم
النسخ قد يكون لا الى بدل مضاد فيكفي بثبوت المضاد وقد يكون الى مخالف كنسخ

عاشورا برمضان

عاشورا برمضان وسائر الحقوق بالزكوة ويشترط وجود ما يدل على اشتراط الامر
لعدم التنافي بين الحكمين **اقول** شرائط النسخ تارة يتعلق بالمنسوخ وتارة
بالناسخ اما الاول فامور احدها ان يكون الحكم مستمرا فانه لو كان منقطعا او مقيدا
بمدة واحدة او مطلقا لم يكن انقطاعه نسخا وان يكون مما يصح تغييره كالقيام والقعود
الذي يكون كل منهما في حالة واجبا وفي حالة حراما وفي حالة مباحا كالصلوة
والخروج منها ووجوه التصرف كالبيع المحرم وقت النداء المباح في غيره وكالنفع و
الضرر فان الشيء قد يكون نافعا في وقت كالاكل عند السغب وضارا في غيره كالاكل عند
الشبع ولا يتحقق النسخ فيما يجب استمراره اما لكونه لطفا مطلقا كمعرفة الله تعالى او
لكونه على صفة هو عليها لازمة كوجوب الانصاف فانه معلل بصفة الانصاف
فانه معلل وكقبح الكذب والجهل فانهما معللان بعلم ما يقبحهما وهي صفة لازمة
لهما ولا فيما يكون موقتا بغاية معلومة مثل اتموا الصيام الى الليل اما المقيد بغاية
مجهولة فيتحقق النسخ فيه مثل ان يقول دوموا على الفعل الفلاني الى ان انسخه عنكم
وكقوله تعالى واسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت الآية المنسوخ بقوله تعالى قد
جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة
والرجم وان يكون من الاحكام الشرعية دون اخبار الافعال وصورها دون
الاحكام العقلية فان الصلوة الى بيت المقدس وصورتها لم ترتفع بالناسخ لامكان
وقوعها وانما ارتفع وجوبها ورفع حكم البراءة الاصلية بايجاب الصلوة او تحريم
الخمر لا يسمى نسخا ولا يشترط تناول لفظ المنسوخ للحكم المنسوخ الذي دل الناسخ على
رفعه بمعنى ان يكون موضوعا له او مما هو جزؤه او ملزومه بل لو علم استمرار الحكم

بقرينة خارجية عن الخطاب لتساوي ما علم استمرار الحكم فيه من ظاهر الخطاب في جهة
ورود النسخ عليه الا ترى ان الامر لا يدل على التكرار مع انه لو دلت قرينة على ارادة
التكرار منه ثم دل دليل على رفع الحكم عن بعض المرات فكان نسخا اتفاقا مع عدم
تناول اللفظ له واما الثاني فشرط في الناسخ ان يكون متراخيا عن المنسوخ والا
لكان تخصيصا لما عرفت في شرح حد النسخ وان لا يراد بالناسخ غير ما اريد بالمنسوخ
والا لزم البداء ثم النسخ قد يكون لا الى بدل [illegible] فيه وجود ما يدل على زوال الحكم
المنسوخ من لفظ او فعل او ترك وقد يكون الى بدل فان كان مضادا للحكم الاول
كفى دليل ثبوته في رفع مضاده كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى
الكعبة وان كان مخالفا غير مضاد كنسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وكنسخ
سائر الحقوق بالزكوة لم يكف في نسخ الحكم الاول لعدم المنافاة بينهما بل يشترط
وجود ما يدل على رفعه قولا كان او فعلا او تركا **قال المصنف** البحث الخامس يجوز نسخ
الشيء قبل فعله اجماعا فان العاصي والكافر يخاطبان بالناسخ والمنسوخ وهل
يجوز نسخه قبل حضور وقته المعتزلة على المنع خلافا للاشاعرة لنا لو جاز ذلك لزم
البداء اذ شروط البداء اربعة وهي اتحاد الفعل والوجه والوقت والمكلف وهي
ثابتة هاهنا ولان الفعل بالنسبة الى ذلك الوقت ان كان حسنا استحال النهي عنه
او قبيحا فيستحيل الامر به لا يقال يمنع اتحاد المتعلق لتناول النهي مثل تناول الامر
او تناول الامر الاعتقاد والنهي الفعل لانا نقول المثلان يستحيل كون
احدهما مصلحة والآخر مفسدة فيه والامر بهما ولهم فكذا النهي عنهما لامتناع التميز
بينهما فيستحيل الامر باحدهما والنهي عن الآخر واما تناول الامر الاعتقاد فليس

كذلك لان لفظ الامر يتناول الفعل ولو سلم فلا نزاع لتغاير متعلق الامر والنهي احتجوا
بان ابراهيم عليه السلام امر بالذبح ولم يفعل المفدى ولان السيد قد يامر عبده بفعل بشرط ان
لا ينهاه عنه ولاحتمال كون الفعل والامر مصلحة قبل النسخ ثم يتغير مصلحة الاخاصة
والجواب المنع من امر ابراهيم عليه السلام بالذبح لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا انه امر بمقدماته وهو مع
ظن المامور به بالاعظم والفدا عن ظنه انه لو امر بالذبح سلمنا لكن قد ورد انه ذبح لكن الله
يوصل بالقطعة والسيد انما يحسن منه لجواز البداء عليه على الله تعالى وحسن الامر تابع
لحسن الفعل **اقول** اتفق القائلون بجواز النسخ على جواز نسخ الشيء بعد التمكن
من فعله وحضور وقته سواء فعل او لم يفعل لجواز كون الفعل مصلحة في وقت فيامر به
ومفسدة في الآخر فينهى عنه والمطيع والعاصي متساويان في تناول الخطاب بالناسخ
والمنسوخ لهما وسواء كان العاصي كافرا او فاسقا لما تقدم من بيان كون الكفار
مخاطبين بفروع الشريعة واختلفوا في جواز نسخه قبل حضور وقته كما لو قال الشارع
في اول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم قال عند الزوال لا تصلوا عند
غروب الشمس شيئا فمنع منه اصحابنا وجماهير المعتزلة وابو بكر الصيرفي من اصحاب
الشافعي وبعض الحنابلة وجوزه الاشاعرة واكثر الشافعية واختار المصنف الاول وهو
الحق لنا وجهان الاول لو جاز ذلك لزم البداء اعني ظهور ما للشيء بعد خفائه على الله
تعالى باطل والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان شروط البداء التي يتحقق
معها اربعة اتحاد الفعل ووقته ووجهه والمكلف به وهي متحققة في صورة النزاع
فيجب تحققه واما بطلان التالي فلاستحالة الجهل على الله تعالى وفيه نظر فان المراد
باتحاد الفعل ان كان اتحاده مع مشخصاته استغنى عن ذكر اتحاد الوقت والا احتاج

الى ذكر المكان لاختلاف حال الفعل باختلافه الثاني ان الفعل المامور به ان كان
مصلحة استحال النهي عنه لما يتضمن من تفويت تلك المصلحة الباعثة على الامر
ولان علة طلبه تلك المصلحة وهي ثابتة فيجب استمرار الطلب وح يستحيل النهي عنه
وان كان مفسدة استحال الامر به وكذا لو خلا عن المصلحة والمفسدة لاستحالة ايجاب
ما لا وصلة يقتضي وجوبه واعترض بالمنع من اتحاد متعلق الامر والنهي على الفعل لجواز ان
يكون متعلق النهي مثل متعلق الامر لا نفسه او ان متعلق الامر اعتقاد وجوب او العزم عليه الفعل
ومتعلق النهي نفس الفعل واجيب عن الاول بان حكم المثلين يجب اتحاده عند اتحاد
باقي الامور الاربعة فيستحيل كون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فيكون الامر الاول
متناولا لهما على سبيل الجمع لاستحالة الجمع بين المثلين ولان المكلف لا يتخير احدهما
عن الاخر فكونه مامورا باحدهما ومنهيا عن الاخر في وقت يوجب تكليف ما لا يطاق
وعن الثاني ان لفظ المامور به كالصلوة مثلا ظاهر في نفس الصلوة واستعماله
في اعتقاد وجوبها او العزم عليها خلاف الظاهر من دون القرينة وقد تقدم بيان
استحالته سلمنا لكن ذلك خروج عن محل النزاع لان متعلق الامر ح امر مغاير لمتعلق
النهي والنزاع انما هو فيما اذا اتحد متعلقهما في الامور الاربعة المذكورة احتج
الخصم بوجوه الاول انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان ابراهيم ع كان مامورا بذبح
ولده اسمعيل ع بدليل قوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال
يا ابت افعل ما تؤمر ستجدني وقوله تع ان هذا لهو البلاء المبين ولم يذبح لقوله تع
وفديناه بذبح عظيم ولو كان قد ذبح لما احتاج الى الفداء وذلك دليل النسخ لاستحالة
اخلاله عليه السلم بالواجب واما الثاني فظاهر الثاني انه يحسن ان يقول السيد

لعبده خطا

لعبده خط هذا الثوب بشرط ان لا انهاك عنه ثم نهاه عن خياطته فكذا يحسن من الشارع
الثالث ان الفعل المامور به في الوقت المعين قد يكون مصلحة والامر به كذلك فيؤمر
به ثم يزول مصلحة الامر به خاصة في وقت اخر ويتضمن مفسدة فيحسن النهي عنه
وان كان الفعل المامور به مصلحة في وقت اخر لان النهي لما تضمن الامر من المفسدة
والجواب عن الاول بالمنع من امر ابراهيم ع بالذبح بل انما كان مامورا بمقدماته من الاضطجاع
واخذ المدية وذلك مع حصول الظن الغالب بانه مامور بالذبح بلا استبعاد ويؤيده قوله
تع قد صدقت الرؤيا ولو فعل بعض ما امر به لما صدقت بعض الرؤيا والفداء لا يدل على
انه كان مامورا بالذبح حقيقة بل جاز ان يكون عما حصل في ظنه من امره بالذبح سلمنا
لكن لا نسلم انه لم يذبحه فقد روي انه ع ذبحه وكلما كان قطع عضوا وصله الله تعالى
فان قلت لو كان قد ذبحه لما احتاج الى الفداء قلت لا نسلم ذلك لان الفداء ليس عن نفس
الذبح بل عن ازهاق الروح وابطال الحيوة المترتبين عليه وعن الثاني بالمنع من الملازمة
وظاهر انه على حسن ذلك من سيد العبد لجواز البداء عليه وتجويز ظهور المفسدة
في المامور به وذلك ممتنع في حقه تع لكونه عالما بكل معلوم وعن الثالث ان الامر
انما يحسن باعتبار حسن الفعل المامور به فاذا فرضت مصلحة الفعل فيه كانت حسنة
باقية والنهي فاستلزام الامر المفيد مع بقا مصلحة الفعل يوجب رفع الامر لا النهي عن الفعل
لان فيه تفويتا لتلك المصلحة والصورة المذكورة يتضمن النهي عما امر به وان كان
النزاع فيما هو اعم من ذلك وهو نسخ الشيء قبل فعله فانه اعم من كونه بالنهي عنه او باباحة
تركه والعجب ان الاشاعرة ذهبوا الى ان الامر انما يتوجه على المامور به عند مباشرة
الفعل المامور به وههنا صرحوا بان الامر كان موجودا قبل الفعل ومصلحته ثم صار

مفسدة قبل الفعل ايضا وثانيا لو ان الامر السابق على الفعل اعلام واخبار للمكلف بانه
مكلف بالفعل في وقته فيلزم منهم الكذب على التنازع بتقدير نسخه قبل ذلك الوقت
قال البحث السادس يجوز نسخ الشيء لا الى بدل كاية تقديم الصدقة على
المناجات وقوله تعالى نات بخير منها او مثلها لا يدل على مطلوبهم لجواز كون العدم
خيرا من ثبوت الحكم في وقت نسخه او ان المراد بخير منها في اللفظ اذ هو المفهوم هنا
ويجوز نسخ الشيء الى اثقل كما في الصوم الناسخ للتخيير بينه وبين الفدية والحبس
منسوخ بالجلد وصوم عاشورا بصوم رمضان قالوا الخير اخف وجوابه بل الاكثر
ثوابا ويجوز نسخ تلاوة دون الحكم وبالعكس لانهما عبادتان لا تلازم بينهما وقد وجد
في الاعتداد بالحول والرجم للشيخين ويجوز نسخ المقيد بالتابيد لانه كالعموم القابل
للتخصيص ولان شرط النسخ الدوام ولا تنافي بين المشروط النسخ وشرطه والخبر ان
امتنع تغير مخبره كحدوث العالم امتنع نسخه والاخبار مثل عمرت نوحا الف سنة
ثم يبين من بعد الف سنة الا خمسين عاما والكذب غير لازم لان الناسخ دل على
ان مراد البعض كما دل النهي الناسخ للامر على ان المراد الامر بالبعض وامتنع في مثل اهلك
الله عادا ولم يهلكهم لاتحاد المخبر عنه ويجوز نسخ الاخبار عن الشيء لانه لا امتناع
في ان يزيل الله عنا التكليف بالاخبار عن الشيء حتى الخبر عن التوحيد كما نسخ
الجنب القران وصدق الخبر لا يمنع من زوال التعبد به اذا اشتمل على مفسدة
ولا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه مع امتناع تغيره والعلم الذي علم وجوبه لكونه
مصلحة لا تتغير كالمعرفة لا يجوز نسخه ويجوز في غيره اذا اشتمل على وجه قبيح
اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى يجوز نسخ الشيء لا الى بدل

خلافا للقوم

خلافا للقوم لنا انه يجوز اشتمال المنسوخ حال النسخ على مفسدة فيجب رفعه واذا لم
تشتمل البدل على مصلحة لم يجب اثباته ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان وجوب
تقديم الصدقة امام مناجاة الرسول عم المستفاد من قوله تعم يا ايها الذين امنوا اذا
ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة منسوخ من غير بدل اتفاقا واما الثاني
فظاهر احتج المانع بقوله تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والجواب ان
عدم الحكم قد يكون خيرا من ثبوته في غير وقت نسخه اذ المراد بالخير ما هو اكثر ثوابا او
نقول ان المراد نسخ لفظ الاية ولهذا قال نات بخير منها او مثلها وليس الحكم ذكر فيكون
المراد ما هو افصح منها او مثلها في الفصاحة وفي الاول نظر من حيث ان العدم نفي
فلا يكون خيرا ولانه لا يوصف بكونه ثوابا به ولا يحصل للفاعل لعدم الفائدة في ذلك
لان كل احد يعلم ان رفع كل شيء يوجب تحقق نقيضه ولانه رتب الاتيان على النسخ الذي
هو رفع الحكم فيجب مغايرته له الثانية يجوز نسخ الشيء الى اثقل منه خلافا لبعض الشافعية
وجوزه قوم ومنعوا من وقوعه لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلانه في ابتداء الاسلام
خير المكلفين بين صوم شهر رمضان والفدية بالمال ثم نسخ ذلك التخيير بتعيين الصوم
وهو اشق وكذا اوجب الحبس في البيوت والتعنيف حدا على الزنا ونسخ ذلك بالضرب
بالسياط والحد بالتغريب في حق البكر والرجم بالحجارة في حق المحصن وهو
اشق ونسخ صوم عاشورا بصوم شهر رمضان وهو اشق واما الثاني فظاهر احتجوا
بقوله تعم ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها خير اي اخف او مثلها اي مساو لها
والاثقل ليس كذلك والجواب المنع من كون المراد بالخير والمثل ما ذكرتموه بل المراد والله
اعلم بالخير الاكثر ثوابا وبالمثل المساوي فيه الثالثة يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وعكسه

وهو نسخ الحكم دون التلاوة خلافا لشاذ من المعتزلة لنا ان كلا من التلاوة والحكم عبادة
مستقلة يجوز انفكاكها عن الاخرى فان تلاوة القران بمجردها موجبة لحصول الثواب
والاجر لقوله عم من قرا القران فاعربه فله لكل حرف منه عشر حسنات والقيام بالعبادة
المشتمل عليها القران موجب لحصول الثواب وان تجرد من التلاوة ما دل عليه
منه كالصلوة والصيام والحج فاذا كان كذلك لم يكن رفع احديهما موجبا لرفع الاخرى
ولانه واقع فيكون جايزا اما الاول فكنسخ حكم الاعتداد في الوفاة بالحول مع علم نسخ
تلاوة الاية المتضمنة له ونسخ تلاوة ما روي من قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله تعالى مع بقا الحكم واما الثاني فظاهر احتجوا بان بقاء
التلاوة مع نسخ الحكم مما يوهم بقاوه فيودي ذلك الى الجهل القبيح ويخلو القران
عن الفايدة ونسخ التلاوة دون الحكم مشعر بزواله لكون الاية وسيلة الى معرفة
الحكم فارتفاعها يوهم زوال الحكم فيودي الى الجهل ايضا والجواب انما يوهم بقا
الحكم مع بقا التلاوة اذا لم يلزم دليل على نسخه اما على تقدير قيام دليل عليه فلا
ولا يلزم من ارتفاع الحكم ارتفاع فايدة التلاوة كما في تلاوة ما خلا عن الحكم وهو
حصول الثواب والبركة وجواز اشتمالها على حكمة يعلمها الله تعالى وهي خفية على
البشر وكذا لا يوهم ارتفاع الحكم عند نسخ التلاوة مع بقا مقتضيه وعدم طريان ما
ينافيه الرابعة يجوز نسخ الامر المقيد بالتابيد خلافا لقوم لنا ان لفظ التابيد يقتضي
استغراق الزمان المستقبل كما يقتضي اللفظ العام استغراق الاشخاص المندرجة تحته
وكما جاز اخراج بعض الاشخاص عن العموم كذا يجوز اخراج بعض الازمنة بلفظ يدل على
النسخ والجامع هو الحكمة الداعية الى التخصيص ولان تطرق النسخ الى الحكم مشروط

بدوامه

بدوامه لولا الناسخ فان المطلق والمقيد لغاية معينة لا ينسخ والنسخ لا يعادله شرط
احتج المانع بان تقييد الامر بالتابيد نصا والتنصيص على المامور به في كل وقت من
الاوقات وكما ان نسخ الثاني ممتنع فكذا نسخ الاول والجواب المنع من المساواة فان
الاول قابل للتخصيص بالاستثنا وغيره والثاني ليس كذلك الخامسة في جواز نسخ
نسخ الخبر منع منه ابو علي وابو هاشم واصحابهما مطلقا وجوزه ابو عبد الله البصري
وقاضي القضاة والسيد المرتضى وابو الحسين وفصل اخرون فقالوا ان كان
مدلول الخبر مما يصح تغيره مثل قولنا الشي الفلاني واجب او ندب مندوب او زيد
مومن وعمرو كافر جاز نسخه عند تغيره واما المنع من الاخبار به او بالاخبار بنقيضه
لو اتحد وقتهما فلا مانع لتغاير الوقت وان كان مما يمتنع تغيره مثل قولنا
العالم حادث والباري قديم لم يجز وهو الاصح عندنا وعند المعتزلة لانه يكون
كذبا والله تعالى منزه عنه هذا اذا اريد بنسخ الخبر الاخبار بنقيضه لو اتحد وقتهما
اما اذا اريد رفع حكم الخبر اعني وجوب الاخبار به او ندبه او اباحته جاز مطلقا حتى
انه يجوز تحريم الاخبار بالتوحيد والرسالة في بعض الاحوال لاشتماله على مفسدة
كما حرم على الجنب والحايض قراة بعض القران العزيز وكون الخبر صادقا لا يمنع من زوال
التعبد بالاخبار به اذا كان مشتملا على مفسدة عند النسخ لكن لا يجوز نسخه بالاخبار
بنقيضه لانه يكون كذبا وكذا يجوز نسخه وبيان المراد منه مثل قوله عمر نوحا الف سنة
ثم تبين فيما بعد انه عمره الف سنة الا خمسين عاما وفي كون هذا نسخا نظر لعدم
صدق حده عليه اذ ليس المرتفع به حكما شرعيا وانما هو بيان ارادة المجاز من قوله الف
سنة وتعيين المراد به احتج المانعون بان تطرق النسخ الى الخبر يوهم كونه كذبا

ولانه لو جاز ذلك لجاز ان يقول اهلك الله عادا ولم يهلكهم ومعلوم ان ذلك لو قيل
لكان تكذيبا والجواب انه معارض بايهام النسخ في الامر المبدا فانه كما لم يمنع من تطرق النسخ
اليه كذلك الخبر وعن الثاني ان اهلاك عاد غير منكر لاستحالة التعدد في اهلاكهم
وقوله اهلك الله عادا انما يتناول المرة الواحدة فقوله بعد ذلك ما اهلكهم يرفع
تلك المرة فيكون كذبا اما لو قال المراد اهلاك بعض عاد جاز لكنه لا يكون نسخا بل
تخصيصا لانه تخصيص بالاشخاص لا بالازمان والتحقيق ان النسخ رفع حكم شرعي
على ما عرفت فمرضه الخبر انما هو حكم شرعي يتعلق به او بمدلوله او بهما جميعا وعلى
التقادير فالنسخ اما ان يكون بالاخبار بنقيضه او لا فان كان ان يكون مدلول الخبر مما
يصح تغيره او لا فان النسخ في كل ذلك جائز الا في ما يستلزم الكذب فانه محال عندنا
وعند المعتزلة السادس ان الفعل ان وجب لكونه مصلحة وكانت مصلحته لا تزول لم لا
يتغير بتغير الازمان والمكلفين والاحوال كان وجوبه دائما واستحال نسخه لان فيه
تفويتا لتلك المصلحة وذلك كوجوب معرفة الله تعالى وصفاته والا جاز نسخه عند
اشتماله على نوع قبح او عند خلوه من المصلحة الباعثة على ايجابه كالعلم بالكتب
المنسوخة وتفاصيل احكام الشرايع المتقدمة قال رحمه الله الحكم السابع يجوز نسخ
الكتاب بمثله كالعدة وبالسنة المتواترة لانهما دليلان قطعيان تعارضا ولا يجوز
العمل بهما ولا اهمالهما ولا العمل بالمتقدم فتعين المتاخر احتج الشافعي بقوله تعالى
نات بخير منها او مثلها اسند الاتيان الذي هو الناسخ اليه ووصفه بالخيرية
او المساواة وانما يتحقق في القران او ابعاضه وبقوله لتبين للناس ما نزل اليهم
والناسخ ليس بمبين وبقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي والجواب انه لا يلزم ان

يكون الآية

يكون الاتي به ناسخا خصوصا وقد دلت على النسخ ولان السنة منه والنسخ من البيان
ولانه تخصيص بالازمان فهو بيان مدة العبادة والمراد بالبيان التبليغ وهو اولى
لاقتضائه العموم بخلاف ما قصدتم ولاختصاصه بالمجمل وانكار التبديل منه يدل
على انه بوحي من الله بقران او سنة اما نسخه بخبر الواحد فلا لاجماع الصحابة على
ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الخطاب الكتاب احتج الظاهريون بقياس النسخ على
التخصيص ولانه دليل عارض المتواتر وهو متاخر فوجب تقديمه كما في تحريم كل ذي ناب
الناسخ بقوله قل لا اجد وكذا نسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فلا تنكح المراة على عمتها
ولا على خالتها واهل قبا قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة والجواب الاجماع فرق
بين التخصيص والنسخ والمتواتر مقطوع في متنه بخلاف الخبر فلا مساواة فلا
معارضة ونفي الوجدان الى ما لنا الغاية لا يدل على العدم فيما بعد وتحريم نكاح العمة
والخالة مخصص لا ناسخ واهل قبا جاز ان يكونوا قد سمعوا منه عم انه سينسخ حكم القبلة
او سمعوا الصياح في المسجد لقربهم منه ويجوز نسخ السنة بالكتاب لان الاستقبال
ناسخ بالتوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة وقوله فالان باشروهن ناسخ لتحريم
المباشرة وليست في القران وصوم رمضان ناسخ لصوم عاشورا وصلوة الخوف
ناسخة لتاخيرها حتى تنقضي القتال احتج الشافعي بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم
والناسخ بيان فيكون كل منهما بيانا للاخر والجواب انه لا يدل على حصر كلامه في
البيان وما تقدم ويجوز نسخ السنة المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها لقوله عم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وخبر الواحد بالمتواتر وبالعكس عقلا لا
سمعا اقول لما فرغ من البحث عن المنسوخ باعتبار متعلقه اعني الفعل وعدمه

شرع في البحث عن الناسخ وقد عرفت في حد النسخ انه الدليل الشرعي الرافع للحكم
الشرعي السابق عليه على وجه لولاه لكان ثابتا ولما كان الدليل الشرعي يمكن عروض
النسخ له لولا انه منحصر في الكتاب والسنة المنقولة تارة تواترا وتارة احادا على
ما ياتي كان كل واحد من دليل اثبات الحكم المنسوخ ودليل ارتفاعه اعني الناسخ
لا يخلو من اقسام الثلثة فكانت اقسامها تسعة قد ذكرها طاب ثراه هنا مفصلا
الاول نسخ الكتاب بمثله اي نسخ الحكم المستفاد من الكتاب العزيز بدليل مستفاد
منه ايضا وهو جائز اتفاقا الا ما نقل عن ابي مسلم وقد تقدم بيانه في اثبات وقوع
النسخ في القران العزيز والثاني نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو جائز ايضا عند
جمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة والامامية ومن الفقهاء مالك واصحاب
ابي حنيفة وابن سريج ومنعه الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الظاهرية احتج
الاولون بانهما اعني الكتاب والسنة دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن العمل بهما
لان فيه جمعا بين النقيضين ولا اهمالهما لان المانع من العمل بكل منهما انما هو العمل
بالاخر فاذا زال المانع لزم العمل بهما فاما ان يعمل بهما وانه محال واما ان يعمل بالمتقدم
خاصة وهو باطل لاستلزامه الغاء المتاخر بالكلية فتعين العمل بالمتاخر وهو المطلوب
احتج الشافعي بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
اسند الاتيان اليه تعالى وذلك انما يتحقق في القران لا السنة لانها كلام الرسول ع
ولانه وصف الماتي به بكونه خيرا من الاية المنسوخة او مماثلا لها ويستحيل في غير
القران ان يكون خيرا منه او مماثلا له ولان ذلك يقتضي ان يكون الماتي به من جنس
المنسوخ كما قال القائل ما اخذ منك من ثوب اتيك بخير منه او مثله فانه يفيد

عرفا اتيانه

عرفا اتيانه بخير منه او مماثل له من جنس القران فهو قران الثاني السنة مبينة للقران والناسخ
ليس مبينا له فالسنة ليست ناسخة له اما الاول فلقوله لتبين للناس ما نزل اليهم واما
الثاني فلما تقدم من كون الناسخ رافعا للمنسوخ والرافع للشيء ليس مبينا له بل ضدا
الثالث قوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي
ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وذلك دليل على ان السنة لا تكون ناسخة
للقران والجواب عن الاول انه مبني على كون الماتي به هو الناسخ وهو ممنوع لجواز كونه
امرا مغايرا له بل يتعين عليه ذلك لانه تعالى رتبه على النسخ وجعله مشروطا به فيكون
متاخرا عن النسخ المتاخر عن الناسخ لانه اثره فلو كان الماتي به هو الناسخ دار فان
قلت انما رتب على النسخ الاتيان لا الماتي به قلت الاتيان متقدم على الماتي به لانه
عبارة عن ايجاده فترتبه على النسخ يوجب ترتب الماتي به على النسخ وهو المدعى
واسناد الاتيان اليه تعالى لا يدل على كونه ليس من السنة لانها منه تعالى لقوله تعالى وما
ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والمراد بكون الماتي به خيرا انما هو في كثرة
الثواب على ما تقدم ومن الجائز كون القيام بالحكم المستفاد من السنة اعظم ثوابا
للمكلفين من المنسوخ واصلح لهم في التكليف حال النسخ والمثال المذكور من
وجوب كون الماتي به من جنس المنسوخ ضعيف مع انه معارض بقول الملك لرعيته
من يلقني منكم بحمد وشكر وثناء القه بخير منه فانه لا يفهم منه كون الجزاء من جنس
الحمد والشكر والثناء بل من العطاء والانعام والرفعة والاكرام وعن الثاني المنع من كونه
فان النسخ بيان لانه تخصيص في الازمان فهو مندرج تحت مطلق التخصيص الذي هو
نوع من البيان ولا منافاة بين كونه رفعا للحكم وبيانا لانتهاء مدته لكون الثاني لازما

للاول سلمنا لكن لا نسلم انحصار السنة في البيان فجاز ان يكون بعضها مبينا لبعض
القران وبعضها ناسخا لبعض اخر منه سلمنا لكن لا نسلم ان المراد بالبيان هنا بيان
المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لان ذلك مختص ببعض القران العزيز اذ فيه ما لا احتياج
الى بيان اصلا كالمحكمات فلو كان مرادا لزم خلاف ظاهر العموم وهو قوله ما نزل اليهم
فح يجب حمله على التبليغ والاظهار ليكون شاملا لجميع القران على ما تقدم وعن
الثالث انه ان الاية انما دلت على انه للرسول ع تبديل القران من تلقاء نفسه وليس
فيها دلالة على انه ليس له ذلك بوحي من الله تعالى من كتاب او سنة والحق انها دالة
من حيث المفهوم الثالث نسخ الكتاب بخبر الواحد جائز عقلا عند جمهور
الاصوليين القائلين بان خبر الواحد حجة لان كلا منهما دليل يجب العمل به
وقد تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما جمعا بين الدليلين ولانه ليس في العقل
ما يمنع من ان يتعبدنا الله تعالى برفع حكم متواتر بما نقل الينا من اخبار الاحاد و
اختلفوا في وقوعه فمنعه المحققون سمعا وجوزه اهل الظاهر لنا اجماع الصحابة
على ترك خبر الواحد اذا عارض المتواتر من الكتاب العزيز والسنة قال علي ع
لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع
كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت وفيه نظر لان
عليا ع وصف الراوي بما يدل على وصفه بفسقه وعدم قبول خبر مثل هذا الراوي
لا يدل على عدم قبول خبر العدل الثقة كما لو عدل بذلك رد شهادته ولانه ع علل
رد الخبر بعوارضه وهو يفيد كونه غير مردود لذاته وعمر علل الرد بكون المخبر امراة
لا ندري صدقت او كذبت ولا يلزم من ذلك رد مطلق الخبر كما رد شهادتها احتج

اهل الظاهر

اهل الظاهر بوجوه الاول انه يجوز تخصيص المتواتر من الكتاب او السنة بخبر الواحد
على ما تقدم فكذا نسخهما به قياسا عليه والجامع كون كل منهما دفعا للضرر المظنون
او لان فيه جمعا بين الدليلين الثاني ان خبر الواحد دليل شرعي عارض المتواتر وهو
متاخر عنه فوجب تقديمه عليه كغيره من الادلة الشرعية الثالث انه واقع فيكون
جائزا اما الاول فلنسخ قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بما نقل عنه ع بطريق الاحاد من نهيه عن كل ذي
ناب من السباع ولنسخ قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله ع المنقول احادا لا تنكح المراة
على عمتها ولا على خالتها ولان اهل قبا قبلوا نسخ القبلة بخبر الواحد ولم ينكر الرسول
عليهم في ذلك واما الثاني فظاهر والجواب عن الاول ان الاجماع من الصحابة فرق
بين التخصيص والنسخ فبطل قياسه عليه وعن الثاني ان المتواتر مقطوع في متنه
وخبر الواحد مظنون فلا يكون مساويا له ومع تحقق هذا التفاوت بينهما لا يتحقق
المعارضة وفيه نظر فان خبر الواحد وان كان مظنونا في متنه الا انه مقطوع في دلالته
والمتواتر بالعكس فتساويا كما قلنا في التخصيص وعن الثالث بالمنع من النسخ المتحقق
فيما ذكرتم واما الاولى فان عدم وجدانه ع فيما اوحي اليه تلك الحالة محرما غير الاشياء
الاربعة المذكورة لا يدل على انه لا يجد فيما يوحى اليه فيما بعد محرما غيرها وايضا لا يلزم من
عدم تحريم ما عدا الامور المذكورة اباحته شرعا بل جاز كونه مباحا بالاصل فتحريمه
فيما بعد لا يكون نسخا لانه رفع حكما عقليا لا شرعيا فح لا يكون النهي عن اكل ذي ناب
ناسخا واما الثانية فليست منسوخة بقوله ع لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها
بل مخصصة للاية به لان الامة تلقته بالقبول واما اهل قبا فلا نسلم انهم قبلوا النسخ

القبلة بخبر الواحد لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم اسمعهم من قبل على ما يدل على تحويل القبلة
الى الكعبة وانضم الى اخبارهم بذلك من القرائن ما اقتضى افادة ذلك الاخبار العلم
حيث انهم قريبون من المسجد يسمعون الصياح وارتفاع الاصوات بحضرة الرسول عليه السلام
بان قد استدارت الرابع والخامس يجوز نسخ السنة مطلقا بالكتاب سواء كانت
منقولة بالتواتر او بالاحاد وهو قول الاكثر خلافا للشافعي لنا انه واقع فيكون جائزا
اما الثاني فظاهر واما الاول فلوجوه الاول ان التوجه الى بيت المقدس كان واجبا
في ابتداء الاسلام وهو ثابت بالسنة خاصة اذ ليس في القران العزيز ما يدل عليه
وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت لم لا يجوز استنادا وجوب
استقبال بيت المقدس الى قران نسخت تلاوته او انه نسخ بالسنة والامر باستقبال
القبلة الكعبة لا ينافي ذلك قلت هذا مخالف للاصل ولان فتح هذا الباب يفضي
الى عدم العلم بالناسخ اصلا الثاني ان مباشرة النساء في الليل كانت محرمة على
الصائمين بالسنة لعدم وجود ما يدل عليه في الكتاب العزيز وقد نسخ بقوله تعالى فالان
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من
الخيط الاسود من الفجر الثالث ان صوم عاشورا كان واجبا لما ذكرنا ثم نسخ بصوم شهر
رمضان بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفيه نظر فان الامر بصوم شهر رمضان
غير مناف لصوم عاشورا فكيف يكون ناسخا له بل الناسخ في الحقيقة ما دل على
ارتفاع حكمه سواء عين رمضان للبدلية اولا الرابع جواز تاخير الصلوة في الحرب
الى انقضاء القتال كان ثابتا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخر الصلوة
حشى الله قبورهم وقد نسخ ذلك الجواز بوجوب صلوة الخوف الدال عليها القران

العزيز

احتج الشافعي بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وهذا يدل على ان كلامه بيان
للقران العزيز فلو كان القران العزيز ناسخا للسنة لكان بيانا لها اذ الناسخ بيان
للمنسوخ فيكون كل منهما بيانا للاخر وانه محال والجواب ليس في الاية ما يدل
على انحصار كلامه عم في بيان المنزل او كون كل المنزل محتاجا الى البيان مع ان كلا
منهما معلوم البطلان اذ لم يرد بالبيان الا الاظهار ونحن نجوز ان يكون بعض الاحكام
الشرعية مستفادا من السنة ثم ينسخه الله تعالى باية من الكتاب العزيز وبالعكس
فلا يلزم من ذلك كون كل منهما بيانا للاخر وايضا فيما تقدم من تعين حمل البيان
على التبليغ والاظهار اولى وايضا فالاية انما دلت على انه مبين لما نزل الله تعالى
الى حين نزول الاية المذكورة ولا يدل على كونه مبينا لما سينزل الله تعالى فيما بعد
واعلم ان الشافعي ذكر في استدلاله على امتناع نسخ القران بالسنة ان السنة
الناسخ ليس مبينا وفي استدلاله على عكسه انه مبين وهو تناقض السادس يجوز
نسخ السنة المتواترة بمثلها اتفاقا لانهما دليلان قطعيان تعارضا فيجب العمل
بالمتاخر منهما لما تقدم والسابع يجوز نسخ السنة المنقولة بمثلها لما قلنا ٥
ولانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلقوله عم المنقول احادا كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها والنهي المخبر عنه ليس منقولا بالتواتر وقوله عم في
شارب الخمر فان شربها رابعة فاقتلوه ثم حمل اليه من شربها رابعة فلم يقتله
وهما منقولان احادا واما الثاني فظاهر الثامن نسخ خبر الواحد بالسنة المتواترة
وهو جائز قطعا التاسع نسخ السنة المتواترة بخبر الواحد وهو جائز عقلا ممتنع
سمعا لما تقدم ذكره في نسخ الكتاب بخبر الواحد قال قدس سره قدس الله روحه

الحث الثامن الاجماع لا ينسخ لان دلالته موقوفة على وفات الرسول فلا ينسخ الكتاب
ولا السنة لانهما سابقان عليه فيقع باطلا لان اجماعهم على خلافهما خطا ولا
بالاجماع لان الثاني اما ان يكون عن دليل فيكون الاول خطا او اجماعا لزم تخطية
احدهما والاجماع عقيب الخلاف المستقر ليس بناسخ لتخيير العامي في الاخذ بايهما شاء
بل مبين لزوال الشرط الاول والقياس ليس بناسخ لا يكون ناسخا ولا منسوخا لانه
ليس بحجة عندنا واما نسخ الفحوى دون الاصل فممتنع والا لانتقض الغرض
وكذا العكس لان بقاء التابع مع انتفاء المتبوع محال ويجوز نسخهما معا

اقول قد اشتمل هذا البحث على مسائل الاولى في ان الاجماع لا يكون منسوخا
بمعنى ان الحكم المجمع عليه لا يتطرق عليه النسخ وهو اختيار اكثر الاصوليين خلافا
لبعضهم لنا ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول ع لانه ما دام موجودا لم ينعقد
الاجماع من دونه لانه سيد المومنين ومتى وجد قوله لم يكن بقول غيره عبرة وح
نقول لو تطرق النسخ الى الاجماع لكان الناسخ له اما من الكتاب والسنة او الاجماع
او القياس ليس بحجة على ما ياتي والكل محال اما الكتاب والسنة فلانهما لابد وان
يكونا موجودين قبل الاجماع لاستحالة تجددهما الكتاب والسنة بعد وفاة الرسول ع
وح يكون خلاف مقتضاهما خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا وهو محال
لما ياتي واما الاجماع فمحال لانه ان كان الثاني لا عن دليل كان خطا وهو محال لتقدير
جوازه لا يكون ناسخا لانه ح ليس دليلا شرعيا وان كان عن دليل كان الاجماع الاول
خطا لان ذلك الدليل لابد وان يكون من الكتاب والسنة وهما سابقان على الاجماع
الاول ومنافيان له لا يقال نسخ الاجماع للاجماع واقع فيكون جائزا اما الاول فلان

فلان الاجماع

الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت على ان العامي مخير في الاخذ بايهما شاء
فاذا اتفقت بعد ذلك على احدهما فقد اجمعت على زوال ذلك التخيير واما الثاني
فظاهر لانا نقول اجماع الامة على تخيير العامي مشروط ببقاء الخلاف فاذا تحقق
الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند
عدم شرطه لا ان الاجماع الثاني رفعه ولقائل ان يقول لا نسلم توقف حجية الاجماع
على وفاة الرسول فان الرسول اخبر بان امته لا تجتمع على الخطا ولا على ضلالة
وح نقول الاجماع من دون اندراج قوله ع في اقوالهم لان لفظ الامة لا يتناوله
وما ذكروه من كون التخيير مشروطا ببقاء الخلاف وكونه مرتفعا لانتفاء شرطه
لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لان حكم الاجماع الاول ارتفع
بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به لان المرتفع بالمرتفع
بالشيء مرتفع بذلك الشيء على ان هذا وارد في كل حكم منسوخ فانه مشروط بعدم
ورود دليل يدل على نقيضه فاذا ثبت ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لانتفاء شرطه
فاذا لم يكن ذلك نسخا لم يتحقق نسخ ابدا الثانية ان الاجماع لا يكون ناسخا خلافا
لعيسى بن ابان لنا لو كان ناسخا لكان المنسوخ به اما نصا او اجماعا والاول لان خلاف
النص خطا فالاجماع عليه يكون اجماعا على الخطا والثاني محال ايضا لما تقدم من لزوم
كون احدهما خطا الثالثة القياس لا يكون منسوخا ولا ناسخا عندنا لانه ليس بحجة
على ما ياتي هذا اذا لم يكن منصوص العلة ولم يكن الحكم في الفرع اقوى من الاصل
كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما اذا كان احدهما جاز كونه ناسخا و
منسوخا عند المصنف طاب ثراه وموافقيه واما عند الجمهور القائلين بكونه حجة

مطلقا فيجوز بعموم والنسخ بالنص في حياة الرسول ص وبعده بالاجماع لجواز نصه
على خلاف الحكم المستفاد من القياس السابق وكذا اذا اختلف الامة على قولين
قياسا ثم اجتمعت على احدهما كان ذلك ناسخا لذلك القياس واما كون القياس
ناسخا فلا يجوز نسخه للنص ولا للاجماع اتفاقا ويجوز نسخه لقياس اخر كما لو اقتضى
القياس حكما مخصوصا ثم نص الشارع على صورة مشاركة لمحل ذلك الحكم في
وصف بما يناقض ذلك الحكم ونص على علة ذلك الوصف فانه يكون ناسخا للاول
كما لو حكم باباحة النبيذ قياسا على الدبس مثلا ثم نص الشارع على تحريم الخمر لعلة
كونه مسكرا وهو وصف حاصل في النبيذ لحكم بتحريمه وكان ذلك ناسخا للحكم
الاول الرابعة اتفقوا على جواز نسخ الفحوى مع اصله كما في قوله تعالى ولا تقل لهما
اف الدال بفحواه على تحريم الضرب برفع تحريم التافيف والضرب معا وهل
يجوز نسخ الفحوى دون اصله او بالعكس منع منهما المص طاب ثراه اما الاول فلانه
نقض الغرض من حكم الاصل اذ الغرض من قوله تعالى ولا تقل لهما اف اعظام الوالدين
فرفع تحريم ضربهما ينافي ذلك ولان الفحوى لازم الاصل فيكون رفعه مستلزما
لرفعه وهو مذهب ابي الحسين البصري وتردد القاضي عبد الجبار فمنع منه
تارة كما قلناه وجوزه اخرى لان ذلك يجري مجرى التنصيص على تحريمه وتحريم الضرب
فكانه قال ولا تقل لهما اف ولا تضربهما ولا يلزم من رفع احد التحريمين رفع الاخر
واما الثاني وهو نسخ الاصل دون فحواه فلان الفحوى تابع لاصله فاذا ارتفع
الاصل ارتفع الفحوى لاستحالة بقاء التابع عند ارتفاع متبوعه قال
قدس روحه البحث الخامس زيادة عبادة على العبادات ليس نسخا واما الزيادة

على النص

على النص في العبادة الواحدة فعند الحنفية نسخ وليست نسخا عند الشافعي واحسن
ما قيل هنا تفصيل ابي الحسين وهو ان البحث هنا يتعلق بامور ثلثة الاول كون
الزيادة هل يقتضي زوال شيء ام لا والحق ذلك لانها اقل ما يقتضي زوال عدمها الثاني
ان هذا الزوال هل يسمى نسخا والحق ان الزائل ان كان حكما شرعيا وكان المزيل له شرعيا
فهو نسخ والا فلا الثالث هل يجوز اثبات الزيادة بخبر الواحد والقياس والحق ان
الزائل ان كان حكم العقل جاز والا فلا الا ان يجوز نسخ الزائل بالظني فزيادة التغريب
او عشرين لا يزيل الا نفيهما الثابت عقلا لان ايجاب الثمانين مشترك بين نفي
الزائد وعدمه فليس نسخا فجاز ثبوته بخبر الواحد واجزاء الثمانين وكونها كمال الحد
وتعلق رد الشهادة عليها تابع لنفي وجوب الزيادة كما لو زيد على الفرائض الخمس
لتوقف الخروج عن العهدة وقبول الشهادة على فعله مع جوازه بخبر الواحد اما
لو قال الثمانون كمال الحد لم يقبل في الزيادة خبر الواحد وتقييد الرقبة بالايمان
ان تاخر كان نسخا لعموم الكتاب الدال على جواز عتق الكافر فلا يقبل فيه خبر الواحد
وان قارن كان تخصيصا يقبل فيه خبر الواحد واباحة قطع رجل السارق ثانيا
رافعة لحظره الثابت بالعقل فيجوز اثباتها بخبر الواحد والتخيير بين واجب
معين وغيره رافع لحكم عقلي لان قوله اوجبت هذا لا يمنع من قيام غيره مقامه وانما
علم عدم قيام غيره بان الاصل عدم وجوبه اما لو نص على عدم غيره مقامه فان اثبات
البدل ناسخ فالحكم بالشاهد واليمين زيادة للتخيير بين الحكم بالشاهدين و[illegible]
والشاهد والمرأتين يقبل فيه خبر الواحد وزيادة ركعة على الصبح قبل التشهد
ليس نسخا للركعتين لعدم تناول النسخ الافعال ولا لوجوبهما ولا لاجزائهما لبقاء

وجوبهما واخرابهما تابع لنفي الركعة المعلوم بالعقل نعم هو نسخ لوجوب التشهد عقيب
الركعتين ولو زيدت بعد التشهد قبل التحلل لنسخت وجوب التحلل بالتسليم اوكونه
ندبا وكلاهما حكم شرعي لا يقبل فيه خبر الواحد وزيادة غسل عضو في الطهارة رفع
نفي وجوبه العقلي وايجاب الصوم بعد الليل رافع لقوله تعالى الى الليل الثابت بالشرع
فلا يقبل فيه خبر الواحد اما صوموا النهار ثم يوجب بعض الليل فانه رفع حكما عقليا
فجاز اثباته بخبر الواحد واثبات بدل الشرط رفع نفي كون البدل شرطا وهو حكم
عقلي **اقول** لما فرغ من البحث عن اقسام الناسخ شرع في البحث عما ظن انه
ناسخ وليس كذلك وفيه مسائل الاولى اتفق الاصوليون على ان زيادة عبادة على
العبادات ليس نسخا للمزيد عليه صلوة كانت مثلا لعبادة او غيرها الا ما ذهب
اليه العراقيون من ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها لوسطى غير يصير
وسطى وقد قال تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وغلطهم الباقون
من حيث ان كون الوسطى وسطى ليس حكما شرعيا حتى يكون ارتفاعه نسخا و
الزموهم كون زيادة عبادة على اخر العبادات نسخا لان ذلك يخرج الاخرة عن كونها
اخرة وهو غير لازم لهم لان الشارع لم يرتب عليه حكما بخلاف الوسطى المختصة
بوجوب زيادة المحافظة عليها بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى
الصلوة المفروضات مطلقا لان ذلك الوصف يزول بزيادة فريضة فيزول الحكم
المعلق عليه ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور
بزيادة واحدة اخرى واختلفوا في الزيادة على النص في العبادة الواحدة فذهب ابو
هاشم والشافعي الى انه ليس نسخا وقال الحنفية انه نسخ وفصل اخرون فقال

بعضهم ان افاد النص المذكور من جهة دليل الخطاب او الشرط خلاف ما افاده
الزيادة كان نسخا مثل قوله في سائمة الغنم الزكوة او زكوا عن الغنم ان كانت سائمة
ورد بعده قوله في معلوفة الغنم زكوة وقال القاضي عبد الجبار ان كانت قد غيرت
المزيد عليه تغيرا شديدا بحيث لو فعل بعد الزيادة كان على حد ما كان يفعل قبلها
كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كانت نسخا مثل زيادة ركعة على صلوة
ركعتين والا فلا مثل زيادة التغريب وزيادة عشرين على الثمانين في حد القذف
وفصل ابو الحسين تفصيلا استحسنه المصطلح وهو ان النظر في هذه المسئلة
يتعلق بامور ثلثة احدها ان الزيادة على النص هل يقتضي زوال شيء ام لا والحق انها
يقتضيه لان اثبات اي شيء اقل ما يقتضي زوال عدمه الذي كان قبله و
ثانيها ان هذه الزيادة هل يسمى نسخا او غيرها ام لا والحق ان الذي يزول بها
ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية عنه سميت نسخا وان كان حكما عقليا
وهو البرائة الاصلية لم تسم تلك الازالة نسخا وثالثها ان تلك الزيادة هل تثبت
بخبر الواحد والقياس ام لا والحق انه ان كان حكم الزائل حكم العقل جاز ان يمنع مانع
خارجي كما لو قيل خبر الواحد لا يكون حجة فيما يعم به البلوى او ان القياس ليس بحجة
في الكفارات والحدود وغير ان هذه الموانع لا تعلق لها بالنسخ من حيث هو نسخ
وان كان الزائل حكما شرعيا فلننظر في دليل الزيادة فان كان بحيث يجوز كونه
ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز والا فلا هذا ما يتعلق بالاصول ويتفرع على ذلك
مسائل فقهية الاولى زيادة التغريب على حد الزاني البكر او زيادة عشرين على
جلد ثمانين في حد القذف ليس نسخا لانها انما رفعت نفي التغريب او زاد على

الثمانين وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان ايجاب الثمانين قدر مشترك بين
جلد الثمانين مع الزيادة وبدونها فهو اعم منها والعام لا يدل على الخاص وكذا
الكلام في التغريب بل ذلك معلوم بالبراءة الاصلية وهي حكم عقلي فليس نسخا حتى
يجوز اثباته بخبر الواحد ما لم يمنع من ذلك مانع واما كون الثمانين كمال الحد
وتعلق رد الشهادة عليها فانه تابع لنفي وجوب الزيادة المستفاد من العقل
فلا يعد رفعه نسخا كما لو زيد على الفرائض الخمس فريضة فانه لا يكون نسخا ويقبل
فيه خبر الواحد مع ان قبول الشهادة والخروج عن عهدة الامر بالصلوة كان موقوفا
على ارادة المجموع وفيه نظر فان توقفه على اداء الخمس لم يرتفع بتوقفه على اداء المجموع
بخلاف كون الثمانين كمال الحد فان زيادة العشرين رافعة له انا لو قال الثمانون
كمال الحد او رد الشهادة معلقة عليها خاصة كانت الزيادة نسخا فلا يقبل فيها
خبر الواحد ولا القياس اذا كان حكم المزيد عليه متواترا الثانية لو قيد الرقبة المامور
بعتقها مطلقا في الكتاب العزيز بالايمان وكان التقييد متراخيا عن الاطلاق
كان نسخا لعموم الكتاب الدال على اجزاء عتق الكافر ولم يقبل فيه خبر الواحد
لما عرفت من امتناع نسخ الكتاب به وان كان مقارنا كان تخصيصا له فيقبل فيه
خبر الواحد لما تقدم من جواز تخصيص عموم الكتاب به وفيه نظر فان اجزاء عتق
الكافر تابع لنفي التقييد بالايمان المستفاد من حكم العقل اذ الاطلاق لا يدل على العموم
نعم اذا تراخى التقييد عن وقت العمل بالخطاب دل على اجزائه على اطلاقه وانتفا
التقييد حينئذ والا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ويكون اثبات التقييد بعد
ذلك نسخا الثالثة اذا قطعت يد السارق واحدى رجليه ثم عوقب سرق فايجب

قطع رجله

قطع رجله الاخرى لم يكن ذلك نسخا لان تلك الاباحة رافعة لحظر قطعها الثابت
بالعقل وجاز اثباته بخبر الواحد الرابعة اذا اوجب الله تعالى علينا فعلا مطلقا ثم
خيرنا بينه وبين فعل اخر كان ذلك التخيير رافعا لحكم عقلي وهو اصالة عدم ايجاب
ذلك الفعل وعدم قيامه مقام الفعل المامور به اولا وليس الامر الاول دالا على شيء
منهما فان قول الشارع اوجبت هذا الفعل ليس فيه دلالة على عدم ايجاب غيره
واقامته مقامه وح لا يكون نسخا وفيه نظر فان ايجاب الفعل يستلزم المنع من تركه
وايجاب غيره واقامته مقامه يرفع ذلك وهو حكم شرعي ولان الوجوب كان متعلقا
بخصوصية الفعل الاول بالذات بالتخيير بينه وبين غيره صار متعلقا بالامر الكلي
المشترك بينهما دون خصوصية الاول وان كان وجوبها على سبيل التخيير بينها
وبين خصوصية الاخر ثابتا الا انه بالعرض من حيث ان القيام بذات الكلي لا يتم الا
بخصوصية احد الفعلين وذلك غير الوجوب الاول وح يكون نسخا انا لو نص على
عدم قيام غيره مقامه بان قال اوجبت هذا الفعل لا الذي بدله كان اثبات التخيير
نسخا ولم يقبل فيه خبر الواحد ان كان ذلك النص متواترا الخامسة زيادة التخيير
كالحكم بالشاهد واليمين ليس نسخا لتخيير الحاكم بين الحكم بالشاهدين والشاهد
والمرأتين المستفاد من قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان لانه انما يرفع حكما عقليا وهو اصالة عدم كونه حجة اذ ليس في
الاية دلالة على ان الحكم لا يكون الا بهما فجاز اثباتها بخبر الواحد السادسة
لو زيد على ركعتي صلوة الصبح ركعة اخرى قبل التشهد بحيث صارت ثلاثا لم يكن
ذلك نسخا لانه لو كان نسخا فانما للركعتين وهو باطل لان النسخ لا يرد على الافعال

بل على الاحكام وانما الوجوبهما وهو باطل ايضا لانه ثابت لم يرتفع بالزيادة واما الاجزائهما
وهو باطل لانهما مجزيان وغير انهما كانا مجزيين بعلم الركعة الزائدة والآن لا يجزيان
الا معها وذلك تابع لوجوب ضم الركعة الزائدة اليهما وذلك الوجوب انما يرتفع
عدمه وهو حكم عقلي فلا يكون نسخا نعم يكون ذلك نسخا لوجوب التشهد عقيب الركعتين
لانه حكم شرعي ارتفع باثبات الركعة الزائدة قبله فلا يقبل فيه خبر الواحد اما لو زيد
الركعة بعد التشهد قبل التحلل بالتسليم كان ذلك رفعا لوجوب التحلل بالتسليم
او بدبه عقيب الركعتين وكلاهما حكم شرعي فكان نسخا فلا يقبل فيه خبر الواحد
السابعة زيادة غسل عضو في الطهارة ليس بنسخ لنفس الطهارة ولا لوجوبها ولا
لاجزائها كما تقدم وانما الطهارة هو رفع لنفي وجوب الغسل فذلك العضو وذلك حكم
عقلي فلا يكون ارتفاعه نسخا فيقبل فيه خبر الواحد وفيه نظر لان الزيادة ترفع
كون الطهارة المزيد عليها رافعة للحدث ومبيحة للدخول في الصلوة ومس كتابة
المصحف وهي احكام شرعية فرفعها يكون نسخا الثامنة قوله تعالى واتموا الصيام الى
الليل معناه لكون الليل طرفا وغاية للصوم فايجاب الصوم الى ثلث الليل مثلا
يرفع كون الليل غاية وطرفا وهو حكم شرعي فيكون نسخا ولا يقبل فيه خبر الواحد
اما لو قال صوموا النهار ثم زيد عليه صوم اول الليل كانت تلك الزيادة رافعة
لنفي وجوبها وهو حكم عقلي اذ ايجاب صوم النهار ليس فيه دلالة على وجوب صوم شيء
من الليل ولا على عدمه فلا يكون نسخا ويقبل فيه خبر الواحد التاسعة لو قال
الشارع صلوا ان كنتم متطهرين كان مفيدا لكون وجوب الصلوة مشروطا
بالطهارة فلو امر بالصلوة عند حصول امر آخر بحيث يكون شرطا آخر لوجوب الصلوة

لم يكن

لم يكن الامر الثاني نسخا لانه انما رفع كون ذلك الآخر غير شرط فهو حكم عقلي لان قوله
الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لا يلزمه كونها غير واجبة عند عدمها وتحقق
امر آخر يكون بدلا عنها اذا لم نقل بدلالة المفهوم وفيه نظر لما تقدم من ان عدم الشرط
موجب لعدم المشروط وح يكون عدم الطهارة موجبا لعدم وجوب الصلوة وهو
حكم شرعي واثبات شرط آخر يرفعه فيكون نسخا والفرق متحقق بين قوله صلوا ان
كنتم متطهرين وبين قوله الصلوة واجبة عند حصول الطهارة لان الطهارة في الاول
شرط للوجوب دون الثاني **قال** قدس الله روحه البحث العاشر نقص العبادة
نسخ للمنقوص وليس نسخا لما لا تتوقف العبادة عليه وهل يكون نسخا للعبادة
فصل السيد المرتضى جيدا فقال ان كان الباقي بعد النقصان متى فعل لم يكن له
حكم في الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان كنقصان ركعتين فهذا النقصان
نسخ والا فلا كما لو نقص من الحد عشرين فنسخ الركعتين يغير حكم الصلوة الشرعي
فانها لو فعلت بعد النسخ على الحد الذي كانت تفعل عليه قبل لم تجز الصلوة منسوخة
وليس نسخ الوضوء نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان ولو نسخ القبلة
بالتوجه الى غيرها كان نسخا للصلوة كما في بيت المقدس فان الصلوة لو وقعت اليه
لم تجز اما لو اسقط التوجه بالتخيير لا الاستقبال الى ما كان اولا فهو نسخ للصلوة
ايضا اذ لو توجه الى ما كان اولا اجزاه وانما نسخ التعيين **اقول** اتفق الاصوليون
على ان النقصان من العبادة نسخ لذلك المنقوص وعلى ان نسخ ما لا يتوقف عليه
صحة العبادة ليس نسخا لها كما لو اوجب الصلوة والزكوة ثم نسخ احدهما فانه
لا يكون نسخا للاخرى واختلفوا في نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة فقال

ابو الحسين البصري وابو الحسن الكرخي انه لا يكون موجبا لنسخ العبادة سوا كان
جزئها كركعة من الصلوة او شرطا خارجا عنها كالطهارة وقال قوم من المتكلمين
انه يكون نسخا للعبادة مطلقا وهو اختيار الغزالي وفصل السيد المرتضى رحمه الله
تفصيلا احسنا اختاره المصنف طاب ثراه فقال ان كانت العبادة المنقوص منها اما
لو فعلت بعد النقصان بتمامها كما كانت تفعل قبله لم يكن لها حكم في الشريعة ولم يجز
وجرى وجودها مجرى عدمها فحكمه الصلوة منسوخة الثاني نسخ الوضوء ليس
نسخا للصلوة لان حكم الصلوة باق فانها لو فعلت بعد النسخ على ما كانت تفعل
قبله كانت مجزية الثالث نسخ القبلة ان كان بالتوجه الى غيرها كان نسخا لانها
لو فعلت على ما كانت تفعل عليه قبل النسخ لم تكن مجزية كما في نسخ استقبال بيت
المقدس بالتوجه الى الكعبة ولو نسخ استقبال بيت المقدس بتخيير التوجه اليه و
تسويغ التوجه الى غيره من الجهات كان نسخا للصلوة ايضا لما ذكرنا من انه لو
اوقعها متوجها الى تلك الجهة لم تكن مجزية ولو خير بين جميع الجهات لم يكن نسخا
للصلوة لانه لو صلى الى ما كان قبله اولا لاجزائه وانما نسخ التعيين وقد تقدم ان
اثبات التخيير ليس نسخا وفيه ما تقدم واختار المصنف طاب ثراه في النهاية مذهب
ابي الحسين واستدل عليه بان المقتضي للكل ان كان مثبتا ولا الجزئين معا فخروج
احدهما لا يقتضي نسخ الاخر كسائر ادلة التخصيص واجاب عن حجة السيد بالمنع من استلزام
نقص الركعة نسخ اصل الصلوة وان كان نسخا لوجوب الكل من حيث هو كل وكون
الركعتين الباقيتين غير جزء من الثلث ممنوع والا لافتقر وجوبهما الى امر جديد
وهو خلاف الاجماع وعدم صحة صلوة الصبح اذا زيد فيها ركعة ليس لعدم وجوبها

[illegible]

مع الزيادة

مع الزيادة بل لادخال ما ليس من الصلوة فيها **قال** قدس الله روحه الثاني
عشر يعرف كون الخطاب ناسخا بالتنصيص عليه وبالتضاد مع معرفة المتأخر ويقبل
قول الصحابي في ان هذا الخبر متأخر ولا يقبل قوله في انه ناسخ وكذا لا يقبل لو
قال انه منسوخ سوا عين الناسخ او ابهم خلافا للكرخي في الثاني **اقول** يعرف
كون الخطاب ناسخا لغيره بالتنصيص عليه اما من الرسول ع او من الامام المعصوم ع
او من جميع الامة بان يوجد لفظ النسخ فيقول هذا الخطاب ناسخ لذلك وهذا
منسوخ بذلك او نسخ كذا بكذا وبالتنافي في مدلولهما مع علم المتأخر وتحقق باقي
شرائط النسخ بان لا يكون الجمع بين الحكمين المدلول عليهما بالخطاب ممكنا اما
بان يكونا متناقضين مثل قوله تع الان خفف الله عنكم فان التخفيف نفي التثقيل
او متضادين كتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة ومع عدم علم المتأخر يعلم
كون احدهما ناسخا للاخر في الجملة وعلم التاريخ يكون من جهة اللفظ بان يقال
هذا الخبر قبل هذا او يوجد في اللفظ ما يدل عليه مثل قوله ع كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها والان خفف الله عنكم فانه يعلم منه ان النهي قبل الامر
والتثقيل قبل التخفيف او يقال هذا الخبر ورد في سنة كذا وهذا في سنة كذا
او تعلق احدهما على زمان معلوم التأخر كقوله هذا قاله في غزاة بدر وهذا في غزاة
احد او نزلت هذه الاية قبل الهجرة وهذه بعدها وغير ذلك مما يذكر في باب
التراجيح انشاء الله تع ولو قال الصحابي هذا الخبر متأخر عن ذلك قبل مثل قولهم
ان خبر انما الماء من الماء متقدم على قوله ص اذا التقى الختانان وجب الغسل اذ ليس
ذلك مستندا الى اجتهاد وبحث قد يقع فيه الغلط بخلاف قوله هذا الخبر ناسخ

او هذا الخبر منسوخ لانه قد يستند في ذلك الى اجتهاد ولا يكون صوابا سواء ابهم
كما قلناه او عين الناسخ والمنسوخ كما قال هذا منسوخ كذا وهذا ناسخ كذا
وفصل الكرخي فقال ان عين الناسخ لم يقبل لاحتمال استناده في ذلك الى
اجتهاده فلا يجب الرجوع اليه وان ابهم وقال هذا منسوخ قبل لانه لولا
ظهور النسخ فيه لم يطلق وهو ضعيف لجواز ظهوره في ظنه لا نفس الامر ولكن
هذا اخر الجزء الاول من شرح التهذيب ويتلوه في الجزء الثاني ان شاء الله تعالى
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله الطاهرين بسم الله الرحمن الرحيم

الرابع عشر في المقصد الثامن

قال قدس الله روحه المقصد الثامن في الاجماع وفيه مباحث الاول
في حقيقته وهو عبارة عن اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام
على امر من الامور وهو حجة اما عندنا فظاهر لان المعصوم سيد امة محمد
فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام عليه السلام فيهم فيكون حجة واما الجمهور
فلقوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خير
امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو يقتضي التعميم
ولقوله عم لا تجتمع امتي على الخطأ وهو متواتر المعنى وبان العادة تحيل اجتماع
الخلق الكثير على الخطأ اقول الكلام في الاجماع تارة في ماهيته وتارة في
تحققه اي ثبوته وتارة في حجيته اما الاول فالاجماع في اللغة العزم قال الله
تعالى فاجمعوا امركم وشركائكم وقال عليه السلام لا صيام لمن لا يجمع الصيام
من الليل اي يعزم ويقال على الاتفاق ايضا يقال اجمع القوم على كذا اذا
اتفقوا عليه ويقال اجمع الرجل اذا صار ذا جمع كما يقال البن واتمر اذا صار

ذا لبن و

ذا لبن وتمر ويقال اجمعوا على كذا اذا صاروا ذوي جمع عليه واما في الاصطلاح فقد عرفه
المصنف طاب ثراه بما ذكره فخر الدين في المحصول وهو انه عبارة عن اتفاق اهل الحل و
العقد من امة محمد صلعم على امر من الامور قال والمراد بالاتفاق الاشتراك اما في
الاعتقاد او القول او الفعل الدال عليه وباهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام
الشرعية وانما قال على امر من الامور ليتناول العقليات والشرعيات واللغويات
اذا تقرر هذا فنقول الاتفاق كالجنس واضافته الى اهل الحل والعقد يخرج اتفاق
غيرهم من العوام وغير المكلف وتقييدهم بكونهم من امة محمد صلعم ليخرج اتفاق اهل الحل و من امة محمد
العقد من ارباب الشرائع المتقدمة كاليهود والنصارى وفي تعريفه اهل الحل والعقد
بالمجتهدين في الاحكام الشرعية نظر لان اجماع المتكلمين على حكم عقلي يكون اجماعا
وحجة وان لم يكونوا مجتهدين في الاحكام الشرعية وكذا اهل اللغة وغيرهم من
ارباب العلوم الدينية واجماع المجتهدين في الاحكام الشرعية على حكم عقلي او
لغوي ليس اجماعا ولا حجة اذا لم يكونوا مجتهدين في الكلام واللغة وقد صرح هو بذلك
فيما بعد فاذن الحد منقوض عكسا وطردا واما الثاني وهو تحققه فقد منع منه جماعة
قالوا ان ما لا يكون معلوما بالضرورة يمتنع اتفاق الخلق عليه كما يمتنع اتفاقهم
في الساعة الواحدة على الكلمة الواحدة او المأكول الواحد ورد بان امتناع الاتفاق
في ذلك انما هو لتساوي الاحتمال فيه وهو مفقود فيما نحن فيه لتحقق الرجحان المستند
الى دليل الحكم والاتفاق على مثل ذلك غير ممتنع كاتفاق الخلق العظيم على نبوة محمد صلعم
واخرون سلموا امكان وقوعه ومنعوا من العلم به لعدم الطريق اليه اذ ليس معلوما
بالوجدان كعلمنا بلذاتنا والامنا ولا بالحس وهو ظاهر ولا بالنظر العقلي للقطع بانتفا

طريق العلم عقلي بعلم بان فلانا افتى بكذا فلم يبق الا الخبر وهو محال لتوقفه على معرفة
المجتهد ليخبر عن نفسه ومعرفة كل واحد من المجتهدين المنتشرين شرقا وغربا في
الوقت الواحد متعذر وبتقدير حصوله جاز ان يكتم بعضهم مذهبه ويبدي خلافه
لتقية او خوف ومن هنا قال فخر الدين الانصاف يقتضي انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المومنون قليلا لا يتعذر معرفتهم
بالتفصيل وفيه نظر فان ذلك يدفع الامتناع الناشي من الجهل بالمجتهدين ولا يدفع
الامتناع الناشي من الجهل بمذاهبهم للاحتمال المذكور واما الثالث وهو كونه
حجة فعليه الاكثر خلافا للخوارج والنظام ثم ما على راي اصحابنا الامامية فظاهر لان
المعصوم موجود في كل زمان التكليف عندهم وهو سيد الامة فقوله لا بد من اعتباره
في تحقق الاجماع فيكون حقا لا باعتبار انضمام اقوال غيره الى قوله بل قوله وحده حجة
سواء وافقه الباقون او خالفوه واما الجمهور فقد احتجوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الاستدلال انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع
غير سبيل المومنين في الوعيد وذلك يوجب كون اتباع غير سبيل المومنين محرما
اذ لو لم يكن كذلك لم يحسن ان يترتب الوعيد عليهما فانه لا يحسن ان يقال ان زنيت
وشربت الماء عاقبتك ومعنى تحريم اتباع غير سبيل المومنين تحريم اتباع قول وفتوى
يخالف قولهم وفتويهم فيكون حينئذ قولهم وفتواهم واجبا اذ لا خروج عن هذين
القسمين اعني اتباع غير سبيل المومنين واتباع سبيلهم وهو المط وفيه نظر لا نسلم
كون اتباع قول اي مجتهد كان اما واجبا او حراما لانه اما سبيل المومنين او غير سبيلهم
الثالث قوله

الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول
عليكم شهيدا والوسط العدل ولهذا رتب عليه الشهادة واذا كانوا عدولا
استحال اجتماعهم على الخطا وفيه نظر اذ العدالة لا توجب العصمة بحيث يستحيل اجتماعهم
على الخطا الثالث قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
المنكر وذلك يوذن بامرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر لما تقدم من ان الالف واللام
للاستغراق فلو اجمعوا على الخطا لكانوا امرين بالمنكر عنه ناهين عنه وفيه نظر اذ لا يلزم
من امرهم بالمعروف قيامهم به ولا من نهيهم عن المنكر امتناعهم منه وكيف وقد
قال تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم سلمنا لكن يكفي في صدق الاخبار
عنهم بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر مرة واحدة في حياة الرسول صلى
ولا ينافي ذلك ارتكابهم المنكر فيما بعد الرابع قوله صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على الخطا وهذا
وان لم يكن متواترا للفظ الا انه متواتر المعنى فانه قد نقل عنه هذا المعنى بصيغ مختلفة
مشتركة في الدلالة عليه مثل لا تجتمع امتي على ضلالة يد الله على الجماعة سالت ربي
ان لا تجتمع امتي على الضلالة فاعطانيها لم يكن ليجمع امتي على ضلال وروي ولا
على خطا عليكم بالسواد الاعظم والمتواتر بحسب المعنى يفيد العلم علما بالخبر الخامس
من طريق العقل وهو الذي عول عليه الجويني تقريره ان اجتماع الخلق الكثير على الحكم
الواحد يستحيل عادة ان لا يكون عن دلالة ولا امارة فان كان الاول كان الاجماع
كاشفا عن تلك الدلالة فخلاف الاجماع يكون خلافا لتلك الدلالة فيكون خطا فالاجماع
حق وان كان الثاني فكذلك لان اتباع التابعين قاطعين بالمنع من مخالفة هذا
الاجماع اعني الصادر عن امارة لولا اطلاعهم على دلالة قاطعة تمنع من مخالفته

لما كان كذلك وعينه نظر للمنع من استناد قطعهم بذلك الى دلالة قاطعة لاحتمال
استنادهم فيه الى ما اعتقدوا انه دليل وليس كذلك قال قدس الله روحه
ويشكل الاول باشتراط تبين الهدى كالمعطوف عليه ومن جملته الدليل الدال على
الحكم ولان السبيل ليس للعموم وكذا لفظة غير ولان مفهومه فيما به صاروا مومنين
ولان السبيل الدليل لمشاركة الطريق في الايصال والتجوز فيه اولى من الاتفاق
على الحكم اذ لا مناسبة فيه ولان الاية تدل على نقيض المطلوب اذ سبيل المومنين
وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع ولعدم الملازمة بين تحريم اتباع غير سبيل
المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت الواسطة وهو ترك الاتباع ولانتفاء
العموم اذ لو اتفقوا على مباح فان وجب تناقض والا فالمطلوب فالمرتضى انها تدل
على وجوب اتباع من علم ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك
في المعصوم اقول لما ذكر ادلة الجمهور على كون الاجماع حجة شرع في ايراد
الاشكالات عليها مفصلا اما على الاول فلان الاية لا تدل على تحريم متابعة
غير سبيل المومنين مطلقا بل ان ذلك مشروط بتبين الهدى لكونه شرطا في
المعطوف عليه اعني مشاقة الرسول ع والمعطوف والمعطوف عليه كالجملة
الواحدة فيجب اشتراكهما في الشرط واللام في الهدى للاستغراق فيكون
الشرط فيها تبين جميع انواع الهدى ومن جملة ذلك الدليل الدال على الحكم المجمع
عليه وح لا يبقى للاجماع فيه فائدة لانه عند العلم بذلك الدليل يستند الحكم اليه
لا الى الاجماع وعند عدمه لا يحرم مخالفة الاجماع لعدم الشرط فيسقط اعتباره
بالكلية سلمنا دلالتها على المنع من متابعة غير سبيل المومنين مطلقا ولكن لا نسلم

عن متابعة

عن متابعة كلما كان غير سبيل المومنين او متابعة بعض ما كان كذلك والاول ممنوع
لان كلا من لفظي غير وسبيل مفرد فلا يفيدا العموم وبتقدير تسليمه يسقط الاستدلال
على المدعى لان معنى الاية ح ان كل من اتبع كل ما كان مغايرا لكل ما كان سبيل المومنين
استحق العقاب وظاهر ان ذلك لا يدل على ان المتبع لبعض ما غاير سبيل المومنين
مستحق للعقاب والثاني مسلم نقول بموجبه وهو تحريم بعض ما غاير بعض سبيل
المومنين او بعض ما غاير كل سبيل كل المومنين او كلما غاير بعض سبيل المومنين وهو
ما به صاروا مومنين فان الذي يغايره هو الكفر بالله تع ورسوله ويتعين حمل
الاية على ذلك لانه المتبادر الى الفهم فان قول القائل لا تتبع غير الصالحين يفهم
منه المنع من متابعة غير سبيلهم فيما به صاروا صالحين لا في كل شيء حتى الاكل
والشرب وغير ذلك مما لا مدخل له في الصلاح ولان الاية نزلت في رجل ارتد وهو
دليل على ان الغرض منها المنع من الكفر سلمنا ذلك لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق
الذي هو موضع المرور والحركة وهو غير مراد هنا اتفاقا فيجب صرفه الى المجاز وليس
بعض المجازات اولى من غيره فتبقى الاية مجملة وايضا فانه لا يمكن حمله على اتفاقهم على
الحكم لعدم المناسبة بينهما التي هي شرط التجوز ولو سلم لكن يمكن حمله على دليل الحكم
وهو اولى لتحقق المناسبة بينهما وهي اشتراكهما في كون كل مفض الى المطلوب فيكون
الاية دالة على وجوب متابعة المومنين في اخذ الحكم المجمع عليه من دليله وح لا يكون
الاجماع حجة سلمنا لكن الاية تدل على نقيض المدعى وهو كون الاجماع ليس حجة لان سبيل
المومنين وجوب التمسك بالدليل واخذ الحكم منه فالمتبع لسبيلهم يكون اخذا للحكم
من دليله لا من الاجماع سلمنا لكن لا يلزم من تحريم اتباع غير سبيل المومنين وجوب اتباع

سبيلهم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وليس كذلك فان بينهما واسطة
هي ترك الاتباع مطلقا سلمنا لكن الاية ليست عامة بمعنى اقتضائها وجوب اتباع
سبيل المؤمنين في كل شيء والا لكانوا اذا اتفقوا على فعل مباح فان وجب اتباعهم
فيه تناقض لخروجه عن كونه مباحا وان لم يجب ثبت المطلوب وهو انتفاء العموم وقال
السيد المرتضى قدس الله روحه هذه الاية انما تدل على ان وجوب اتباع سبيل المؤمنين
اعني الذين علم منهم الايمان وهو من يكون باطنه موافقا لظاهره وذلك لا يتحقق الا
في المعصوم واما غيره فلا العلم القطعي بموافقة باطنه لظاهره وهو حق **قال**
قدس الله روحه والثاني ان وصف الامة بالعدالة يستلزم وصف كل واحد
منها بها وهو باطل اجماعا ولان العدالة ليكونوا شهداء لا يوجد فيها الصغار ولان
شهادتهم في الاخرة فالعدالة تتحقق هناك والثالث ان الظاهر بعض الامة فيحمل على
المعصوم ولان المفرد المحلى بلام التعريف لا يدل على العموم والخبر من باب الاحاد والمعنى
يقتضي اشتراط التواتر **اقول** لما فرغ من الاشكالات الواردة على الوجه الاول
شرع في ذكر الاشكالات الواردة على باقي الوجوه اما على الوجه الثاني فان ظاهر الاية
تقتضي وصف كل واحد من الامة بالعدالة وهو معلوم البطلان وح اما ان يقال
ان المراد هو الوسط غير العدل فيسقط دلالتها على المدعى وان المراد بالامة البعض
ونحن نقول بموجبه ونحملها على المعصوم لانه معلوم العدالة ولانه جعل غاية هذه
العدالة كونهم شهداء على الناس والشهادة لا تقدح فيها الصغائر وح يجوز وقوع
الصغائر منهم وهي خطأ فيتحقق جواز اجماعهم على الخطأ ولان شهادتهم التي هي
الغاية في العدالة انما تكون في الاخرة فيكون اعتبار العدالة ح اذا العدالة غير معتبرة

في التحمل بل

في التحمل بل في الاداء ولا يلزم من كونهم عدولا في الاخرة كونهم في الدنيا كذلك واما على
الوجه الثالث فلان الاية لا يمكن حملها على ظاهرها لاستلزامه وصف كل من الامة
بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو باطل بالوجدان فيجب حملها على البعض وهو
المعصوم سلمنا لكن لا نسلم العموم بمعنى انهم امرون بكل معروف وناهون عن كل منكر
لما تقدم من ان المفرد المحلى بلام الجنس ليس للعموم واما على الرابع وهو الخبر المذكور
فانه من باب الاحاد وهو لا يفيد الا الظن فكيف يثبت به الاجماع وهو من الادلة
القطعية عندهم والتواتر المعنوي مشروط ببلوغ الالفاظ المذكورة حد التواتر
في الطرفين والواسطة واشتمال كل واحد منها على ذلك المعنى وكلاهما مفقود فيما
نحن فيه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه يحتاج الى بيان كون كل واحد من هذه
الاخبار دالا على ان الاجماع حجة دلالة قاطعة لانها لو كانت ظاهرة ولو في بعض
تلك الاخبار لم يحصل الغرض لجواز كونه هو الصحيح وما عداه كذبا ويكون المراد منه
خلاف ظاهره والخامس ضعيف جدا للمنع من قضاء العادة باستحالة اجماع الخلق
الكثير على الخطأ كيف وخصوم المسلمين من اصناف الكفار وارباب الملل المنسوخة
مجمعون على الطعن في الاسلام وهو من اعظم الخطأ وهم اضعاف اضعاف المسلمين
واعلم ان المصنف طاب ثراه جعل هذا البحث في تحقق الاجماع ولم يبحث الا عن ماهيته
وكونه حجة وقوله والثاني معطوف على قوله ويشكل الاول ويشكل الثاني وكذا الثالث
وانما لم يورد على الخامس شيئا من الاشكالات لظهور ضعفه **قال** قدس الله روحه
البحث الثاني قال السيد لا يجوز احداث قول ثالث للعلماء ان احد القولين حق اذ
التقدير ان الامام المعصوم قائل باحدهما فانا لو فرضنا انقسام الامة باجمعها الى

قولين فيكون الثاني باطلا وكذا الثالث واما الجمهور فقد جوز بعضهم اذا لم
يشتمل على رفع ما اجمعوا عليه كحرمان الجد بعد قول بعضهم بتخصيصه وبعضهم
بمقاسمته للاخ اذ لا يلزم منه مخالفة الاجماع ومنعه اخرون للاجماع من كل منهما على
وجوب الاخذ بقولهم او بقول الاخر واذا حكمت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين
في جميع الاحكام امتنع الفصل سواء اتحد الحكم كالتحليل والتحريم فيهما او اختلف
بان يحكم البعض بالتحليل فيهما والاخر بالتحريم فيهما او لا ينقل الينا منهم حكم و
كذا اذا لم يفرق بينهما احد ولم ينقل الحكم عنهم بعدم الفرق واتحد طريق الحكم كالعمة
والخالة المتحدتين تحت حكم ذوي الارحام وان اختلف الطريق جاز الفرق
لانتفاء الاجماع ولزوم من وافق مجتهدا في الحكم موافقته في الجميع **اقول**
كل مسئلة اشتملت على موضوع كلي فالحكم فيها اما بالايجاب الكلي او السلب
الكلي او بالايجاب في البعض والسلب في الباقي فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد
عليها فاذا اختلفت الامة على قولين فيها بان قال بعضهم بالايجاب الكلي والباقون
بالسلب الكلي او بالانقسام او قال بعضهم بالسلب الكلي والباقون بالانقسام
فهل لمن بعدهم ان يقول بالثالث ام لا قال السيد المرتضى ره لا يجوز ذلك مطلقا
وهو مذهب الامامية كافة وحجتهم عليه ظاهرة وهي ان المعصوم لا بد وان يكون
قائلا باحد ذينك القولين اذ التقدير ان جميع الامة انقسموا الى صنفين كل منهما
قائلا بواحد من القولين فيكون ذلك القول حقا والثاني وهو القول المخصم
الاخر باطل وكذا الثالث اعني القول المحدث دائما فان كان الحق في احد ذينك
القولين كان الاخر باطلا والثالث اولى بالبطلان وان لم يكن لزم اجماع الامة

على الخطا

على الخطا وهو اعتقاد بطلان الثالث واما الجمهور فقد اختلفوا في ذلك فمنع
منه الاكثر مطلقا وجوزه بعض الحنفية والظاهرية مطلقا وقال اخرون ان لزم من
القول الثالث رفع ما اجمعوا عليه لم يجز والا جاز مثال الاول ميراث الجد مع الاخ قال البعض
باختصاص الجد بالارث وقال الاخرون بمشاركة الاخ اياه فيه فالقول باختصاص
الاخ بالارث يرفع ما وقع الاجماع عليه وهو ان للجد قسطا من الميراث ومثال الثاني
ميراث الزوج مع الابوين قال بعضهم للزوج نصيبه من الاصل وللام ثلث الاصل الم
وللاب الباقي وقال الاخرون للزوج نصف الاصل وللام ثلث الباقي وللاب ثلثاه
ومن جعل لها ثلث الاصل مع الزوج جعله لها مع الزوجة ومن جعل لها ثلث الباقي
مع الزوج وثلث الاصل مع الزوجة قول ثالث لا يرفع ما وقع الاجماع عليه فكان
جائزا احتج المانعون بان الامة لما اختلفت على القولين اوجب كل من الفريقين
الاخذ بقوله او بقول الاخر وذلك اجماع منهما على التخيير واحداث القول الثالث
يرفعه فكان باطلا وهذه الحجة منقولة عن الجبائي القاضي عبد الجبار وهي
ضعيفة فان اجماعهم على ذلك مشروط باستمرار الخلاف وعدم ظهور قول ثالث
لمجتهد اخر فعلى تقدير ظهوره ذلك القول الثالث يرتفع ذلك الاجماع لارتفاع شرطه
واذا لم تفصل الامة بين المسئلتين في الحكم فهل لمن بعدهم الفصل بينهما فيه
والحق ان يقال ان نصوا على عدم الفصل بينهما بان قالوا لا فصل بين هاتين
المسئلتين في الحكم الفلاني او في شيء من الاحكام امتنع الفصل بينهما في ذلك
الحكم او في شيء من ذلك الاحكام لكونه رافعا للاجماع وهذا يقع على اقسام ثلثة
احدها ان يقولوا بالجمع فيهما في المسئلتين بالتحليل او التحريم والثاني ان يقولوا

بعضهم بالتحليل فيها والبعض الاخر بالتحريم فيهما الثالث ان لا ينقل البنا عنهم حكم
معين فيهما وعلى هذا اذا ثبت حكم لاحدى المسئلتين ثبت للاخرى والا لزم
رفع ما اجمعوا عليه من عدم الفصل وان لم ينصوا على عدمه لكنهم لم يفصلوا بينهما
فان علم اتحاد طريقة الحكم فيهما اجرى ذلك مجرى النص على عدم الفصل كتوريث
العمة والخالة فان الامة لم يفصلوا بينهما بل كل من ورث احديهما ورث الاخرى
وطريقة توريثهما واحدة معلومة وهي كونهما من ذوي الارحام الذين عناهم الله تعالى بقوله واولى الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
وان لم يعلم طريقة الحكم كما في منع الشافعي من شرب النبيذ وبيع الغايب واباحتهما
عند ابي حنيفة فانه يجوز الفصل بان يقول بعض الناس بتحريم شرب النبيذ وجواز
بيع الغايب عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة الاجماع ولانه لو لم يجز الفصل
لزم ان من وافق الشافعي في تحريم النبيذ مثلا لدليل ان يوافقه في كل حكم وان
فقد الدليل عليه والتالي باطل وفاقا فكذا المقدم والملازمة ظاهرة لان كل حكم
قال به الشافعي اما ان يوافقه ابو حنيفة فيه او يخالفه فان كان الاول وجب على
موافق الشافعي القول به لكونه اجماعا وان كان الثاني فكذلك والا لزم الفصل
وهو خلاف المقدر وهو بنا على انحصار المجتهدين فيهما واعلم ان القسم الاول
من اقسام عدم الفصل المذكورة اجماع والفرق رافع له ولا يجوز مطلقا سوا نصوا
على عدم الفصل او لم ينصوا ولا يجوز ايضا مخالفته بغير الفصل والقسم الثاني يمنع
الفرق بينهما على قولنا وان لم ينصوا على عدمه لان المعصوم قايل باحد المجمعين فالفرق
رافع له فيكون باطلا واما الثالث فلا يمتنع الفصل بينهما اذا لم ينصوا على عدمه

لجواز كونهم متوقفين فيهما او قايلين بحكم احد المسئلتين دون الاخرى منه
وقول المص طاب ثراه لحرمان الحجب شامل للمشتمل على رفع ما اجمعوا عليه لا لما ليس
مشتمل على ذلك قال قدس الله روحه البحث الثالث يجوز الاجماع بعد
الخلاف وهو كثير والاجماع على تسويغ الاخذ باي القولين شا مع الاجتهاد مشروط
بعدم الاتفاق على احدهما مع منعه واذا اجمع اهل العصر الثاني على احد قولي
اهل العصر الاول كان اجماعا واحتج اكثر الحنفية والشافعية وجماعة من المتكلمين
بقوله تعم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله وبتدافع الاجماعين وبالمعارضة
بالموت ولانه لو كان لدليل لم يخف عن الصحابة ولان الاجماع يستلزم القطع وهو
قول ثالث باطل لعلم التنازع ولان العمل بالاجماع رد الى الله والاجماع على تسويغ
الاخذ باي القولين مشروط بعدم الاتفاق وهو يقدح في الاجماع مطلقا والحق
في الجواب المنع من الاجماع على التخيير فان كل طائفة تعتقد ان الحق في قولها
والموت ليس بحجة بل هو كاشف عن كون قول الاخرى حجة لانه كل الامة ولا يلزم انقلاب
الخطا حقا للمنع فرض موت المصيبين قبل المصير الى قولهم من الاحيا ويجوز
خفا الدليل عن بعضهم والقول الثالث هنا جايز لان الاجماع على احد القولين
لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق اقول في هذا البحث مسئلتان الاولى
اذا اختلفت الامة على قولين فهل يجوز لهم الاتفاق على احد ذينك القولين
والمنع من الباقي ويكون ذلك اجماعا واجب الاتباع ام لا منع الاكثرون على جوازه
ومنع منه الصيرفي واما اصحابنا فجوازه عندهم ظاهر لان المعصوم قايل باحد
ذينك القولين فمصير الباقين الى قوله واجب ويكون اجماعهم حقا واما

الجمهور فقد احتجوا عليه بانه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان الصحابة اختلفوا عند
وفاة الرسول ع في موضع دفنه ثم اتفقوا على قول امير المومنين ع في دفنه في موضع
قبضه صلوات الله عليه وآله واختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين ثم
اتفقوا على وجوبه وفي بيع امهات الاولاد ثم اتفق التابعون على منعه وفي قتال مانعي
الزكوة ثم اتفقوا على جوازه واما الثاني فظاهر ولانه سبيل المومنين فيجب اتباعه
لما تقدم احتج المانع بان الطائفتين جميعا اجمعوا على جواز اخذ المجتهد باي القولين
شاء اذا اداه اجتهاده اليه فلو اجمعوا على احدهما فاما ان يكون الاجماعان حقين
فيكون الثاني ناسخا للاول وقد تقدم استحالته اولا فيلزم الاجماع على الخطا
وانه محال والجواب ان الاجماع على جواز الاخذ باي القولين شاء مشروط بعدم
الاتفاق على احدهما او على غيرهما عند من يجوزه فاذا حصل زال شرط ذلك الاجماع
فيزول هو لزوال شرطه على انا نمنع من الاجماع على التخيير كيف وكل واحد من
الطائفتين توجب الاخذ بقولها وتزعم ان الاخرى على الخطا **الثامنة**
اذا اختلف اهل العصر الاول على قولين فهل يجوز ان يجمع من بعدهم على احد ذينك
القولين ويكون ذلك اجماعا يحرم مخالفته منع منه احمد بن حنبل والصيرفي و
الاشعري والجويني والغزالي واجازه اصحابنا والمعتزلة واكثر اصحاب الشافعي وابي
حنيفة لنا ان اجماع اهل العصر الثاني ممكن فانا نعلم عدم امتناع مصير احد المجتهدين
الى ما صار اليه الاخر لظهور دليله واذا جاز ذلك في الواحد جاز في الجميع والعلم
بذلك ضروري وح يكون حجة لنا ولادلة الاجماع احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اوجب الرد الى كتاب الله تع

عند التنازع وهو حاصل لان حصول الاتفاق في الحال لا ينافي التنازع فيما تقدم
والثاني اختلاف اهل العصر الاول على القولين يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ
بايهما شاء فلو انعقد الاجماع في العصر الثاني على احدهما تدافع الاجماعان وانه محال
الثالث لو كان قول اهل العصر الثاني حجة لكان قول احدى الطائفتين حجة
عند موت الاخرى والتالي باطل لان الموت لا يصير ما ليس بحجة حجة والملازمة
ظاهرة لان المقتضي لكون اجماع الثاني حجة كونهم كل المومنين ح وهو ثابت هنا
الرابع لو تحقق اجماع اهل العصر الثاني لكان اما لا لدليل فيكون خطا او لدليل
وانه محال والا لم يخف عن اهل العصر الاول الخامس اهل العصر الاول لما اختلفوا
على القولين لم يكن القطع بالحكم المفروض ووقوع الاجماع عليه قولا لاحدهما فيكون
القطع به قولا ثالثا وقد تقدم المنع منه وفيه نظر لاحتمال كون القائلين به من اهل
العصر الاول قاطعين به والجواب عن الاول ان الشرط في الرد الى الله تع والرسول
التنازع وبتقدير ارتفاعه وارتفاع الشرط يوجب ارتفاع المشروط وعلى
ما تقدم سلمنا لكن العمل بالاجماع الثاني رد الى الله والرسول لان وجوب اتباعه
مستفاد من الكتاب والسنة وعن الثاني ما تقدم من ان الاجماع على التخيير
مشروط ببقاء الخلاف فحيث زال الخلاف زال الاجماع والمص طاب ثراه لم يرتض هذا
الجواب وقال ان ذلك يقدح في الاجماع مطلقا لانه يمكن ان يقال ان وجوب اتباع
الاجماع الوجداني مشروط بعدم ظهور وجه القول المنافي له فاذا ظهر ذلك الوجه
زال وجوب اتباع ذلك الاجماع لزوال شرطه فان قلت هذا وان كان جائزا عقلا
الا انه غير جائز من حيث وقوع الاجماع على انتفاء اشتراط الاجماع الوجداني به قلت

اجماعهم على انتفاء الاشتراط جاز كونه مشروطا بذلك كما جاز في الاول ثم اجاب بالمنع
من اجماع الطائفتين على التخيير وذلك لان كل طائفة تزعم ان الحق معها وانه يتعين
العمل بقوله لها ولا يجوز العمل بقول مخالفيها كما تقدم وعن الثالث انا نمنع بموت
احدى الطائفتين وبقاء الاخرى حقية قول الباقين لاندراجهم تحت ادلة الاجماع
والموت اذن كاشف عن حجية قول الطائفة الباقية الا انه مقتض لذلك فان قلت
يجوز موت المصيبين فينقلب قول المخطئين حقا وصوابا قلت لا نسلم جواز موت
المصيبين باجمعهم قبل مصير بعض المخطئين الى قولهم وعن الرابع ان اجماعهم للدليل
يجوز خفاؤه عن بعض اهل العصر الاول لا عن الكل وعن الخامس ان احداث قول ثالث
لا يتضمن رفع ما اجمعوا عليه مطلقا جائز كما تقدم وهنا كذلك واجماعهم على احد
ذينك القولين لا بعينه مشروط بعدم الاتفاق فاذا زال الشرط زال هو كما تقدم
قال قد يرد على البحث الرابع اذا مات احد القسمين صار القسم الثاني كل الامة
وكذا اذا كفر احدهما ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ويجوز تعاكس الطائفتين
في القولين عند الجمهور لا عندنا وانقراض العصر غير شرط لعموم الادلة ولعدم
انعقاد الاجماع لو شرط والبحث والتامل انما يصح مع الخلاف الا مع الاجماع ونقل
الاجماع بخبر الواحد جائز يوجب العمل لحصول الظن به اقول قد اشتمل هذا
البحث على مسائل الاولى اذا انقسم اهل العصر الى قسمين كل منهما يقول في
المسألة بخلاف الاخر ثم مات احد ذينك القسمين وبقي الاخر كان ذلك اجماعا واجب
الاتباع اما على قولنا فظاهر لوجوب كون المعصوم في القسم الثاني واما على قول
الجمهور فلان القسم الثاني كل المؤمنين فيندرج تحت عموم الادلة السابقة

وكذلك اذا كفر

وكذلك اذا كفر احدهما كان قول الباقي هو الحجة اما عندنا فلاستحالة الكفر على المعصوم
فيجب كونه في القسم الاخر واما على راي الجمهور فلان القسم الباقي صار كل المؤمنين
فيتناوله ادلة الاجماع ولو رجع احدهما الى قول الاخر كان اجماعا ايضا لما تقدم الثانية
هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين اليهما في القول في المسألة
الواحدة بان تقول الاولى فيها بقول الثانية والثانية بقول الاولى منع منه اصحابنا
وهو ظاهر لان المعصوم في احديهما فالحق معها وقول الاخرى باطل فيستحيل قول
المعصوم به واما الجمهور فجوزه الاكثر منهم لان كلا منهما انما خالف بعض المؤمنين
وهو غير مسلم منه وتردد بعضهم في ذلك وهو مبني على انه هل يجوز تخطئة كل الامة
في المسألة الواحدة على البدل فمن اجازه جوز التعاكس في القول ومن منعه منع منه
الثالثة انقراض اهل العصر اعني المجمعين غير شرط في كون اجماعهم حجة خلافا
لبعض الفقهاء والمتكلمين اما على قولنا فظاهر لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في
اقوال المجمعين سواء انقرضوا او لم ينقرضوا واما على القول الجمهور فلان الموجودين
هم كل المؤمنين فيكون قولهم اجماعا واجب الاتباع لاندراجهم تحت عموم ادلة الاجماع
ولان انقراض المجمعين لو كان شرطا في كون اجماعهم حجة لم يتحقق الاجماع لانه قد حدث
في زمن الصحابة من التابعين جماعة مجتهدون وقد يجوز لهم مخالفة الصحابة لعدم
انقراضهم ولا يتحقق اجماعهم مع مخالفتهم ثم الكلام في التابعين كالكلام في الصحابة
فانه لم ينقرض التابعين حتى يحدث من تابعي التابعين مجتهدون ولا يتحقق اجماع التابعين
مع مخالفتهم وهلم جرا احتج المخالف بان المجتهد انما كان حينا يكون مشتغلا بالبحث
والنظر والتامل والفحص عن ماخذ الكلام فربما تغير اجتهاده ورجع عن قوله الى غيره

فلا يعتبر له قول لا بعد وفاته والجواب ان النظر والتامل في المسئلة انما يكون مع بقا
الخلاف فيها اما مع تحقق الاجماع فلا لان الاجماع دليل قطعي فلا يرجع عنه بالاجتهاد
الرابعة الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة وهو اختيار جماعة من الشافعية والحنفية
والحنابلة ومنعه جماعة من الحنفية والغزالي لنا ان ظن وجوب العمل به حاصل فيكون
العمل به واجبا دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجج فجاز التمسك بمظنونه
كالتمسك بمعلومه قياسا على السنة بجامع تضمنه دفع الضرر المظنون قال
قدس الله روحه البحث الخامس قول البعض وسكوت الباقين ليس باجماع لاحتمال السكوت
عدم الاجتهاد وثبوته لكن يعتقد اصابة كل مجتهد او حصول مانع من اظهار معتقده
وانتظار وقت الانكار او علمه بعدم القبول او خوفه او ظن قيام غيره مقامه في الانكار
واعتقد انه صغيرة فليس بحجة احتج الجبائي على انه حجة بعد العصر بجريان العادة بالانكار
او اظهار ما يعتقده من القول مع عدم التقية ولا تقية هنا والا لاشتهرت والجواب
المنع لما مر من العادة وكذا اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف ثم اذا استدل
اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم الاستدلال بآخر او ذكر تاويل لاستلزامه
عدم التاويل الاول فلو تاول الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر الثاني
تاويله بالمعنى الآخر اقول هذا البحث يشتمل على مسائل مشتركة في انها ليست
اجماعا او دخلت فيه كما ان البحث السابق يشتمل على مسائل مشتركة في انها اجماع او
اخرجت عنه وهي ثلث الاولى اذا قال بعض اهل العصر قولا وكان الباقون حاضرين
لكنهم سكتوا ولم ينكروا هل يكون ذلك اجماعا وحجة قال الشافعي لا وقال الجبائي
انه اجماع وحجة بعد انقراض العصر وزعم ابنه ابو هاشم انه ليس اجماعا لكنه حجة وابن ابي

هريرة قال

هريرة قال ان كان هذا القول من حاكم لم يكن اجماعا ولا حجة والا كان اجماعا وحجة والحق
ان القائل ان كان معصوما كان حجة والا فلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
السكوت يحتمل ان يكون للرضا وان يكون لغيره ومتى كان كذلك لم يتحقق العلم
بالموافقة في الحكم اما الاول فلان سكوت الساكت يحتمل ان يكون لعدم اجتهاده في
المسئلة او انه اجتهد واداه اجتهاده الى خلاف القول المذكور وسكت عن الانكار
لاجل اعتقاده ان كل مجتهد مصيب كما هو مذهب جماعة او انه حصل مانع منع
من اظهار ما ذهب من خوف او تقية او كان ينتظر فرصة التمكن من الانكار ولا يرى
المبادرة اليه من مصلحة او اعتقد عدم تاثير انكاره او غلب على ظنه قيام غيره مقامه
في الانكار فيسقط عنه لانه من الواجبات على الكفاية او اعتقد ان ذلك القول خطا
لكن من الصغائر وهي تقع مكفرة فلا يجب الانكار على فاعلها واما الثاني فلان السكوت
عن الانكار حينئذ اعم من الموافقة في الحكم التي لا يتحقق الاجماع الا معها بل اعم من عدم
المخالفة والعام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات ومن هنا قال الشافعي لا ينسب
الى ساكت قول احتج الجبائي بان العادة جارية بان المجتهدين اذا تفكروا في المسئلة
زمانا طويلا واعتقدوا خلاف ما انتشر من القول فيها اظهروه اذا لم يكن هناك
خوف او تقية ولم تتحقق الخوف والتقية لظهر واشتهر ولما لم يظهر خلاف القول المذكور
ولم يظهر الخوف ولا التقية علمنا حصول المخالفة والجواب المنع من جريان العادة
بذلك وايضا فاللازم من حجته على تقدير تسليمها انما هو عدم اعتقادهم ما هو خلاف
القول المنتشر ولا يلزم من عدم اعتقادهم خلافه الموافقة في اعتقادهم لجواز التوقف
واحتج ابو هاشم بان الناس في كل عصر يحتجون بالقول المنتشر في الصحابة اذا لم يعرف

للمخالف والجواب المنع من ذلك احتج ابن ابي هريرة بانا نحضر مجالس الحكام فنجدهم
يحكمون بما يخالف مذهبنا ولا ننكر عليهم واما اذا لم يكونوا حكاما فلابد وان ينكر انه
ولا يسكت الا للرضا فيكون حجة اجماعا ولا يخفى عليك ضعف هذا الكلام مع تحقيق ما
تقدم الثانية اذا قال بعض الصحابة قولا ولم يعرف له مخالف لم يكن اجماعا ولا حجة اذا لم يكن
القائل معصوما لاحتمال ذهول المجتهدين عنه ولا يكون لهم قول يوافقهم فلا يكون اجماعا
ولا حجة على انا الاصل السالم عن معارضة ادلة الاجماع الثالثة اذا استدل اهل العصر
بدليل او ذكروا تاويلا لاية او حديث فهل يجوز لمن بعدهم الاستدلال باخر او ذكر تاويل
اخر والحق نعم اما الدليل فظاهر لان المجتهدين في كل عصرهم يتفكرون ويستنبطون
كثيرا من الادلة والحجج على الاحكام المستدل عليها قبل من غير نكير فكان اجماعا واما
التاويل فاذا لم يلزم من التاويل الثاني القدح في الاول جاز على انا الاصل السالم عن
معارضة مخالفة الاجماع ولان العلماء في كل وقت يستخرجون وجوها من التاويل ولم ينكر
عليهم فكان ذلك اجماعا اما اذا كان التاويل الثاني منافيا للاول واتفقوا على بطلانه
فانه لا يجوز لاستلزامه تخطية اجماعهم السابق فلو تاول الاولون اللفظ المشترك
باحد معنييه لم يجز لمن بعدهم حمله على المعنى الاخر لان المعنيين ان تنافيا لزم تخطية التاويل
الاول وهو محال لوقوع الاجماع عليه وان لم يتنافيا فكذلك لما تقدم من عدم جواز
استعمال اللفظ المشترك في كلا معنييه ولا يقال انه يجوز ان يكون الشارع قد تكلم
باللفظ المشترك مرتين وعنى به في المرة الاولى احد المعنيين وفي الاخرى الاخر لان
الاجماع منعقد على خلافه **قال** قدس الله روحه البحث السادس اجماع العترة حجة
لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ولما نزلت اخذ

رسول الله

رسول الله ص كساءه ووضعه عليه وعلى علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام
وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فقالت ام سلمة الست من اهل البيت فقال انك على
خير والخطا رجس فيكون منفيا ولقوله ع اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم
به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولانهم اعرف بالاحكام لاستفادتها
من الوحي وهم عليهم السلام مهبطه والنبي ع منهم وفيهم وملازم لهم وافعاله
غير خفية عنهم واقوالهم كذلك ومعاشرتهم له اكثر من غيرهم فهم اعرف
بالاحكام وهو من الخطا البعيد وحمل الاية على الزوجات باطل لمخالفته الخبر
المتواتر من لف الكساء ولانه لو كان ذلك لقال عنكن ولان نفي حقيقة الرجس يقتضي
نفي جزئياته اجمع خصوصا مع تاكيدها بالتطهير وهو غير ثابت في حق الزوجات
لوقوع الذنب منهن فلم يبق لها محمل سوى المعصومين وهم من ذكرناه اذ لا قائل بغيرهم
ولان نفي الرجس عن اهل البيت يقتضي نفيه عمن ذكرنا لانهم من اهل البيت
اجماعا ولا قائل بقصره على الزوجات **اقول** اجماع العترة اعني اهل البيت
عليهم السلام حجة عندنا وعند الزيدية خلافا للباقين لنا وجوه الاول قوله تعالى
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون
منفيا عنهم وقد اكد الله تعالى ذلك بلفظة انما الموضوعة للحصر والتاكيد واللام
المؤكدة في قوله ليذهب والاتيان بلفظ الاذهاب الدال على ازالة الرجس بالكلية
والاتيان بلفظ الرجس الدال على نفي حقيقته المستلزم نفيها نفي كل فرد من افرادها
وتقديم لفظة عنكم على الرجس الدالة على شدة العناية والعدول عن ذكر اسمائهم
والاتيان بالامر الشامل لهم تعظيما لشانهم والنداء على وجه الاختصاص في قوله

اهل البيت والاتيان بلفظة التطهير الدال على التنزيه عن كل دنس وتاكيده لذلك بمصدره
وهو قوله تطهيرا والمراد باهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم
لان النبي صلى الله عليه واله لما نزلت هذه الاية اخذ كساء ولفه عليه وعليهم
وقال اللهم هولاء اهل بيتي فقالت ام سلمة يا رسول الله الست من اهل البيت فقال
لها انك على خير ولان لفظة انما للحصر على ما تقدم فظاهر الاية تدل على انه تعالى اراد
ان يزيل الرجس عن احد الا عن اهل البيت وليس مرادا لانه تعالى يريد اذهاب الرجس
عن كل احد فيحمل لفظ الارادة على مجازه وهو ازالة الرجس لان الارادة سبب له واطلاق
لفظ السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز وزوال الرجس عبارة عن العصمة
فهذه الاية دالة على عصمة اهل البيت وكل من قال بذلك حصر المراد في علي وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام فحمل الاية على غيرهم خرق للاجماع والخطا في الحكم
رجس فيكون منفيا عنهم عليهم السلام الثاني النقل المتواتر من قوله ع اني تارك
فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض حصر المتمسك بالذي تحقق معه نفي الضلال المولد
فيهما وليست حجية قولهم موقوفة على انضمام الكتاب اليه كما هو في عكسه ولانه لو كان
كذلك لم يكن لهم مزية لان من عداهم بهذه المثابة فكان قولهم وحده حجة وهو
المطلوب الثالث اهل البيت ع اعرف من غيرهم بالاحكام لانها متلقاة بالوحي وهم
مهبطه والنبي ص منهم وفيهم وهم ملازمون له شاهدوا افعاله وسامعوا اقواله
ومعاشروه ومجاوروه وهو عليه السلام يشاهدهم ويشاهد افعالهم واقوالهم و
يواجههم بالخطاب على وجه الاختصاص في اكثر الاوقات ومعظم الاحوال ومن هذه

حاله فهو اعرف بالاحكام من غيرهم فيمتنع خطاوه فيها اعترض على الاول بان الاية
ظاهرة في ازواجه لان ما قبلها وما بعدها خطاب معهن وايضا فان لفظ الرجس
المنفي لا يدل على نفي كل رجس لانه ليس للاستغراق على ما تقدم وعلى الثاني انه خبر واحد
والامامية لا تري حجيته وعلى الثالث انه منقوض بالزوجات فانهن مثل الطهر في معظم
اوقاته والجواب عن الاول ان حمله على الزوجات باطل من وجوه احدها انه كان يجب
ان يقول عنكن ويطهركن كما قال وقرن في بيوتكن ولا تبرجن وثانيها بيانه ع ملف الكساء
على امير المومنين وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وعدم اجابة ام سلمة عند
قولها الست من اهل البيت بلى بل عدل عن ذلك وقال انك على خير وثالثها ان
المراد بالاية يجب ان يكون معصوما على ما تقدم والزوجات لسن معصومات اتفاقا
وقد وقع الخطا من اكثرهن اجماعا ولان نفي الرجس عمن ذكرنا ثابت اتفاقا لانهم اما كل
المراد من اهل البيت كما هو مذهبنا او بعضه كما هو مذهب الخصم اذ لا قائل بقصره على
الزوجات ع واللام في الرجس اما للاستغراق فيثبت المطلوب واما للعهد ولم يسبق ذكر الرجس
فتعين انه لتعريف الماهية والطبيعة التي اذا انتفت انتفى كل جزئياتها اذ لو ثبت
شيء من جزئياتها حال ارتفاعها لزم وجود الكل بدون جزئه وهو محال وعن الثاني
ان الخبر المذكور متواتر فقد اتفقت الامة على نقله اما للاستدلال به على حجية اجماعهم
واما على فضيلتهم وعن الثالث ان الفرق بين اهل البيت عليهم السلام وبين الزوجات
ظاهر فان حرص الرسول ص على تكميلهم بالمعارف والعلوم اعظم من حرصه على تكميل زوجاته
اذ من المعلوم ان كل عاقل يواظب على تكميل ذريته واولاده لا على ازواجه وايضا فان
حرص الزوجات على ملابسته وملازمته انما هي لما يختص بهن من الاستمتاع وما يجري مجراه

من جهلنا نسخ خلاف اهل البيت عليهم السلام فان حرصهم على ملازمة الرسول عليه السلام
والتامي للعلم والاستكمال وتحصيل المعارف واقتنا الفضائل العلمية والعملية كما قال
امير المومنين عليه السلام علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم فانفتح لي من
كل باب الف باب **قال** قدس الله روحه البحث السابع اجماع اهل المدينة ليس بحجة
لانهم بعض المومنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد بقولهم والا فالحجة في قوله
وتمسك مالك بقوله ص ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا يدل على المطلوب
لمنعه اولا ولتنوع لانه ثانيا لاحتمال ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده واجماع المشايخ
الثلثة او الشيخين ليس بحجة لعدم تناول الادلة لهم واجماع الصحابة مع مخالفة
التابعين البالغين رتبة الاجتهاد ليس بحجة لانهم رجعوا الى اقوالهم فلو كانت
خطا لما رجعوا اليها ولا يتاتى عندنا لدخول المعصوم فيه **اقول** اكثر الناس
على ان اجماع اهل المدينة لحجة لكونهم اهل المدينة ليس بحجة خلافا لمالك لنا انهم
بعض المومنين وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع لانها بلفظ المومنين ولفظ
الامة وبعض المومنين وبعض الامة لا يصدق عليهم ذلك فيبقى اصل عدم كون اجماعهم
حجة سليما عن معارضة الادلة نعم لو كان المعصوم فيهم او كل المجتهدين كان اجماعهم
حجة لكن لا باعتبار دهو اهل المدينة والا لما كان اجماعهم عندهم في غيرها حجة وهو
باطل اتفاقا احتج مالك بقوله ع ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
والخطا خبث فيكون منفيا عنهم والجواب المنع من صحة الخبر المذكور فانه لم ينقل الينا
من جهة يعول عليها سلمناه لكنه خبر واحد فلا يتمسك في العلميات سلمنا لكن لا
يدل على المطلوب لاحتمال ان يكون مختصا بزمانه ع ويكون المراد بالخبث الكفار ونحو

بركونها

من كون الخطا مع الاجتهاد وعدم العلم بكونه خطا خبثا خصوصا على قول من يقول بتصويب
كل مجتهد سلمنا لكن هذه الصيغة ليست للعموم فلا تدل على انتفا كل خبث سلمنا لكن
الخبر متروك الظاهر اجماعا لانه من المعلوم استيطان جماعة من المنافقين والعصاة
واهل الشر بها الى ان اخرجهم والحق ان الخبر ان صح فالمراد به والله اعلم المبالغة في
مدح المدينة والترغيب في المهاجرة اليها في زمانه ع واستيطانها لما فيها من البركة
والشرف واما اجماع الخلفا الاربعة فهو حجة عندنا لان امير المومنين عليه السلام فيهم
وهو معصوم فلا يتطرق الخطا الى اجماعهم واما الجمهور فقال بعضهم بكونه حجة حكاه
ابوبكر الرازي عن القاضي ابي حازم من الحنفية ولهذا لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت في
توريث اولي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت المال عليهم وقبل المعتضد فتواه
وانفذ قضاه وكتب به الى الافاق وهو منقول عن احمد بن حنبل واحتج على ذلك بقوله ع
عليكم بسنتي وسنة الخلفا الراشدين من بعدي اما اجماع المشايخ الثلثة اعني ابا بكر
وعمر وعثمان واجماع الشيخين الاولين فليس بحجة اما عندنا فظاهر لان الاجماع انما
يكون حجة اذا اشتمل على قول المعصوم ولا واحد من الثلاثة المذكورين بمعصوم اجماعا
فلا يكون قولهم حجة واما الجمهور فالاكثر منهم على انه ليس بحجة لانهم بعض المومنين
وبعض الامة فلا يتناولهم ادلة الاجماع وقال بعضهم انه حجة لقوله ع اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر واستضعفه الاولون بمنع صحة الخبر وباحتمال المواجهة لقوم من
العوام المقلدين بذلك الخطاب وبالمعارضة بقوله ع اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم واما اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين رتبة الاجتهاد
فقال قوم بحجيته والاكثرون على خلافه احتج الاولون بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم

بايهم اقتديتم اهتديتم لو انفق غيرهم ملا الارض ذهبا ما بلغ مد احدهم واذا كان
الاهتدا يحصل بالاقتدا باحادهم فالجميع اولى والجواب ان الخبر ان صح فانما يدل على فضلهم
وعلو منزلتهم وشرفهم بمصاحبته لا على ان اجماعهم حجة ولجواز كون المشافهة
بالخطاب فيما من اهل التقليد وسوغ لهم تقليد من شاؤا من الصحابة المجتهدين
ولا يمكن حمل الخبر على ظاهره من ان الاهتدا لازم للاقتداء باحادهم لتحقق اختلافهم
وتباين مذاهبهم احتج الاخرون بان الصحابة رجعوا الى قول التابعين ولو كان باطلا
لما جاز لهم ذلك اما الاول فلما روي ان ابن عمر سئل عن فريضة فقال سلوا
سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وعن انس بن مالك انه سئل عن شيء فقال سلوا
مولنا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد
فاشار الى مسروق ثم اتاه السائل بجوابه فتابعه عليه وغير ذلك واما الثاني فظاهر
وفيه نظر فان مدعي حجية اجماع الصحابة لا يلزمه بطلان قول التابعين مطلقا بل
القول المخالف لاجماعهم ورجوع الصحابة اليهم في هذه المسائل لم يكن بعد
اجماعهم على خلاف ما افتى به التابعون بل الظاهر انهم لم يجتهدوا في تلك المسائل
سلمنا لكن لا نسلم رجوع مجموع الصحابة الى قول التابعين والجماعة المذكورون بعض
الصحابة وليسوا معصومين فجاز عليهم الخطا في رجوعهم والحسن من سادات
الصحابة لا من التابعين ولا يتاتى هذا عند الامامية لان المعصوم موجود في
الصحابة فيكون اجماعهم حجة والقول المخالف لقولهم باطلا قال مد ظله
روح البحث الثاني الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم فكل جماعة
قلت او كثرت وكان قول الامام في جملة اقوالها فاجماعها حجة لاجله لا لاجل الاجماع

اما الجمهور فقد

اما الجمهور فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في
مسائل الاصول فان كفروا فالمخالفة لم يعتد بخلافهم لكن لا يجوز التمسك باجماعنا
على كفرهم في تلك المسألة لان خروجهم من الاجماع متوقف على كفرهم في تلك المسائل
فلو اثبتناه باجماعنا دار وان لم يكفروا لم ينعقد الاجماع بدونهم لان من عداهم بعض
المومنين فيعتبر عندهم قول العصاة لانهم مومنون ولا ينعقد مع مخالفة الواحد والاثنين
لان من عداهم بعض المومنين احتج ابو بكر الرازي والخياط والطبري بان المومنين
تصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كالاسود ولتعذر العلم بالاجماع ح والاول
مجاز والثاني انه معلوم في زمن الصحابة لضبطهم اقول في هذا البحث
مسئلتان الاولى في ان الاجماع مع مخالفة المخطئين من اهل القبلة في مسائل الاصول
هل هو حجة ام لا الحق عندنا انه حجة لان المعصوم غير داخل في المخطئين والا لما كان
معصوما فيكون داخلا في الباقين فيكون قولهم حجة اذ العبرة عندنا انما هي بقول
المعصوم فكل جماعة قلت او كثرت كان قول المعصوم في جملة اقوالها فاجماعها حجة
لاجل قول المعصوم لا لاجل الاجماع حتى لو تجرد قول المعصوم عن قول الباقين كان حجة
وكان ما عداه من الاقوال المخالفة له باطلا واما الجمهور فقالوا لا يخلو اما ان يكون
مخالفته موجبة لكفره ومخرجة له عن الايمان او لا فان كان الاول لم يعتد بقوله وكان
اجماع من عداه حجة لانهم كل المومنين حجة ح مثبتا ولهم ادلة الاجماع لكن لا يجوز الاستدلال
باجماعنا على كفرهم لان كون اجماعنا حجة ودليلا يتوقف على انحصار المومنين فينا
وهو انما يتم بكفرهم فلو استفيد كفرهم في تلك المسائل من اجماعنا لزم الدور وان كان
الثاني لم ينعقد الاجماع من دونهم لان من عداهم بعض المومنين اذ العصيان لا يخرجهم

غير الايمان فلا يتبنا وليس هذا دليل الاجماع فلا يكون حجة والحق ان يقال ان منعنا من خطا
كل واحد من شطري الامة في مسئلة لم يعد بهم وكان اجماع من علاهم حجة والا فلا
الثانية هل يتم الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين قال ابو بكر الرازي وابو الحسين
الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير الطبري نعم ومنعه الباقون احتج الاولون بان لفظ
المومنين والامة يصدق عليهم مع خروج الواحد والاثنين كما يصدق على الزنجي
انه اسود مع بياض اسنانه واظفاره ولانه لو اعتبر مخالفة الواحد والاثنين لتعذر
علينا العلم بتحقق الاجماع لانه لا يمكننا ان نقطع في شيء من الاجماعات ما بانتفا مخالفة
واحد او اثنين والجواب عن الاول بالمنع من صدق المومنين والامة عليهم على سبيل
الحقيقة كيف واللفظ موضوع للجميع فان كان حقيقة في البعض ايضا لزم الاشتراك
المخالف للاصل وصدق الاسود على الزنجي مجاز بدليل صحة قولنا انه ليس اسود كله
بل بعضه كما يقال هولا ليسوا كل الامة ولا كل المومنين بل بعضهم ولانه يصح استثنا ذلك
الواحد والاثنين فيقال اجمع المومنون الا فلانا وفلانا كما يقال هذا الزنجي اسود الا
ظفره والاسنه وعن الثاني ان ذلك غير متعذر في زمن الصحابة لقلة المومنين
ح وانحصارهم وضبطهم **قال** قدس الله روحه البحث التاسع لا يجوز الاجماع
الا عن دليل او امارة والا لكان خطا والفائدة منع المخالف وترك البحث عن الدليل
وبيع المراضاة واجرة الحمام ان سلم الاجماع فلدليل لم ينقل وعدم العلم لا يدل على العدم
والامارة جاز ان تكون ظاهرة فيتحقق الاجماع بها ولا يجب من موافقة الاجماع لخبر صدوره
عنه خلافا لابي عبد الله **اقول** اكثر الناس على انه لا يجوز حصول الاجماع الا عن
دليل او امارة وقال قوم يجب صدوره عن التخيير ولا اتفاق احتج الاولون بان القول

في الدين

في الدين بغير دليل ولا امارة خطا لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلو اتفقوا
عليه لكانوا مجتمعين على الخطا وذلك يقدح في حجية الاجماع واعترض المصنف طاب ثراه في
النهاية بان المراد من الخطا ان كان مخالفة ما اتفقوا عليه لحكم الله تعالى فهو ممنوع لجواز
كونه هو الحكم الذي اوجبه الله تعالى وان كان عبارة عن ان قولهم من غير دليل حرام
فهو المتنازع وفيه نظر فان المراد من الخطا المعنى الثاني وليس هو المتنازع للاتفاق
عليه بل المتنازع انه هل يمكن وقوع الاجماع على هذا الوجه ام لا واحتج الاخرون بانه
لو لم ينعقد الاجماع الا عن دليل او امارة لكان ذلك الدليل والامارة هو الحجة فلا
يبقى للاجماع فائدة ولان الاجماع لا عن دليل ولا امارة واقع فيكون جائزا اما الاول
فلاجماعهم على بيع المراضاة واجرة الحمام من غير دليل ولا امارة واما الثاني فظاهر و
الجواب عن الاول المنع من عدم فائدة الاجماع ح فانه يفيد العلم بوجود الدليل على ذلك
الحكم في الجملة وتحريم مخالفته وقطع النظر والبحث عن كيفية دلالته وتعلقه بما
يعارضه من الادلة وايضا لا يلزم من انتفا فائدته انتفاؤه لانه قد يقع اتفاقا وان كان
عن دليل اذ لا يجب في الاجماع قصد المجمعين اليه وعن الثاني المنع من تحقق الاجماع
على بيع المراضاة واجرة الحمام سلمنا لكن لا نسلم انه لا عن دليل ولا امارة ولا حجة لكم على ذلك
بل غايتكم ان تقولوا انه لم ينقل الينا دليل ولا امارة عليهما لكن ذلك لا يوجب نفيهما فان
عدم نقلهما الينا لا يدل على عدمهما لجواز تحققهما والاستغنا عن نقلهما بالاجماع
عليهما او نقلهما الى غيركم وعدم علمكم بذلك لا يدل على عدمه ثم ان القائلين بانه
لا يتحقق الاجماع الا عن ماخذ اختلفوا في جواز وقوعه عن امارة من قياس او اجتهاد
فمنع منه الامامية وداود بن جرير الطبري وجوزه الباقون اما الامامية فلان الاجماع

عندهم لا بد فيه من قول المعصوم وهو لا يكون الا عن دليل قطعي واما داود ومن وافقه فاحتجوا
على ذلك بان الامة على كثرتها واختلاف دواعيها يمتنع ان تجتمع على الامارة مع خفائها
كما لا يمكن اجتماعها في الوقت الواحد على تناول نوع واحد من الغذاء والنطق بالكلمة الواحدة
والجواب ان الامارة جاز ان تكون ظاهرة فتجتمع الامة على مقتضاها مع ان ذلك منقوض
باتفاق الشافعية على مذهب الشافعي والحنفية على مذهب الحنفي ابي حنيفة واعلم
ان ابا عبد الله البصري ذهب الى ان الاجماع اذا كان موافقا لخبر دل على ان ذلك
الاجماع لاجل ذلك الخبر والحق ان ذلك غير واجب لامكان صدوره عن دليل معنا ولم
نعم يحصل الظن بذلك من حيث انه لا بد للاجماع من ماخذ والاصل عدم غير هذا
الخبر فيتعين هو لذلك قال قدس الله روحه البحث العاشر لا يشترط في الاجماع
قول كل الامة من زمن الرسول الى يوم القيمة والا لانتفت فائدته ولا قول الكفار لان
اية المشاقة تدل على اتباع المومنين وكذا الاخرى لان لفظة الامة ينصرف الينا ولا
قول العوام لان قولهم لا لدليل فيكون خطا فلو كان قول العلماء خطا لزم الاجماع على
الخطا ولا بقول المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه في غير ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم
في الفقه وبالعكس ولا بقول الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يتمكن من الاجتهاد لانه
عامي ويعتبر قول الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يحفظ الاحكام لتمكنه من معرفة الخطا
والصواب اقول لا يعتبر في الاجماع اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله من زمانه
الى يوم القيمة لان الادلة الدالة على حقيقة الاجماع دالة على الاستدلال به ان كان
قبل يوم القيمة لانه لم يتحقق الاجماع على هذا التقدير لان المجمعين بعض الامة لجواز
تجدد الاخر بعد المجمعين وان كان بعده كان محالا لانقطاع التكليف المقتضي للاستدلال

عن الاستدلال

عن الاستدلال ولا عبرة في الاجماع بقول الكفار اما عندنا فظاهر لان الاعتبار انما هو
بقول المعصوم ولا يتوقف على موافقة غيره له سواء كان الغير مسلما او كافرا واما الجمهور
فلان اية المشاقة دلت على وجوب اتباع المومنين وسائر الادلة دالة على وجوب اتباع
الامة والمفهوم من الامة بحسب عرف شرعنا الذين قبلوا دين النبي صلى الله عليه فيجب حمل اللفظ عليه
وح لا يعتبر قول الكفار لخروجهم عن المومنين والامة اما العوام من المومنين اعني الذين
ليس لهم اهلية الاجتهاد فهل يعتبر قولهم في الاجماع قال القاضي ابو بكر نعم لان ادلة
الاجماع انما اقتضت وجوب اتباع كل المومنين او كل الامة والعوام من جملتهم وقال
الباقون لا لان قول العوام حكم في الدين بغير دليل ولا امارة فيكون خطا فلو جاز ان
يكون قول المجتهدين المخالفين له خطا لزم تخطئة كل الامة في مسئلة واحدة وان كان
الخطا من وجهين فان خطا العوام انما هو في اقدامهم على القول بالحكم فيها بغير
دليل ولا امارة وخطا المجتهدين في عدم اصابتهم لحكم الله والحكم فيها خلافه وانه
محال واعلم انه من يجوز احداث القول الثالث ويزعم ان المصيب من المجتهدين المختلفين
واحد خاصة يمنع من استحالة اللازم ويلزم تخطئة الامة في مسئلة واحدة من جهة
واحدة اذا تقرر هذا فالمعتبر في كل فن انما هو اجماع المجتهدين في ذلك الفن وان لم
يكونوا من اهل الاجتهاد في غيره مثلا اعتبر اجماع المجتهدين في علم الكلام في المسائل
الكلامية ولا عبرة باجماعهم في مسائل الفقه اذا لم يكونوا من اهل الاجتهاد فيه و
بالعكس لان كل واحد من هؤلاء عامي بالنسبة الى الفن الذي لا يتمكن من الاجتهاد فيه و
قد علم ان قول العوام غير معتبر في الاجماع واما الحافظ للاحكام والمذاهب اذا لم يكن
له قوة الاجتهاد فالاكثر على ان قوله غير معتبر لانه لما كان قاصرا عن استنباط الاحكام

من اخذها واقتدى دون معرفة صحتها مع فسادها كان عاصيا فلا يكون قوله معتبرا
واما العالم باصول الفقه البالغ رتبة الاجتهاد في الفقه فان خلافه معتبر في
المسائل الفقهية وان لم يكن حافظا للاحكام خلافا لقوم لانه متمكن من استنباط
الاحكام الشرعية من اصولها والتمييز بين الصواب والخطاء من الاقوال فوجب اتباع قوله
كغيره من المجتهدين قال المصنف البحث الحادي عشر لا يشترط بلوغ التواتر في المجمعين
لتناول الادلة من عداهم ولا كونهم صحابة لان قول التابعين سبيل المومنين واحتجاج
الظاهرية بان الخطاب يتناولهم وبامكان ضبطهم وبان قول اهل العصر الثاني
ان لم يكن لدليل فهو خطاء والا لم يخف عن الصحابة وبان باجماع الصحابة على جواز الاجتهاد
فيما لم يجمعوا عليه ضعيف لاقتضائه سقوط الاجماع بموت واحد وانتم لا تقولون به
وعدم الضبط ينافي الغرض لانا فرضنا الاجماع وظفر التابعين بالدليل لوقوع الواقعة
معهم فبحثوا ولم يقع في زمان الصحابة وبان الاجماع على الاجتهاد مشروط بعدم الاتفاق
اقول لا يشترط في المجمعين ان يبلغوا عدد التواتر اما عندنا فظاهر لان الحجة
في قول المعصوم ولا عبرة بقول غيره سواء قل او كثر واما الجمهور فلان ادلة الاجماع
تتناول الامة والمومنين وان لم يبلغوا عدد التواتر حتى لو بلغ المومنون العياذ بالله
نعم الى الثلثة او الاثنين لصدق عليهم المومنون والامة فيكون قولهم حجة عملا
بمقتضاها اما لو انحصر في واحد فهل يكون قوله حجة قال نعم لان اسم الامة قد
صدق على الواحد لقوله تعالى ان ابراهيم كان امة وقال اخرون لا لان الاجماع مشعر بالاجتماع
وهو لا يتحقق في الواحد وهل يشترط ان يكونوا صحابة بحيث لا يكون اجماعهم حجة
قال داود الظاهري ومتابعوه نعم وانكره الباقون وهو الحجة الحق لنا على قولنا ظاهر

لان الحجة

لان الحجة في قول المعصوم وهو موجود في كل زمان التكليف واما الجمهور فاحتجوا
عليه بان اجماع التابعين سبيل المومنين فيجب اتباعه عملا بمقتضى اية المشاقة واحتج
المخالف بوجوه الاول ان ادلة الاجماع انما تتناول الصحابة دون غيرهم فلا يكون اجماع غيرهم
حجة اما الاول فلقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
خطاب مواجهة لا يتناول الحاضرين المواجهين بالخطاب وهم الصحابة وقوله تعالى
ولا تتبع غير سبيل المومنين كذلك لان من لم يوجد ليس من المومنين فلم يتناول الاية
الا من كان مومنا حال نزولها وكذا قوله لا تجتمع امتي على الخطاء واما الثاني فلاصالة
عدم حجية اجماعهم السالم عن معارضة الادلة الثاني الاجماع لا يتحقق الا باتفاق كل
المجتهدين والعلم بذلك يتوقف على ضبطهم ومعرفتهم وهو انما يكون في زمان الصحابة
اما بعدهم فلا لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها الثالث اجماع من بعد الصحابة
ان كان لا لدليل كان خطاء وان كان لدليل فاما ان يكون قياسا او نصا والاول باطل لان
القياس ليس بحجة عند الكل فلا يكون طريقا للاجماع الكل والثاني ايضا باطل لانه لو كان هناك
نص لما خفي عن الصحابة ولكانوا عالمين عاملين بمقتضاه ولما لم يتحقق ذلك علمنا
انتفاؤه الرابع الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لم يجمعوا على حكمها فهي محل الاجتهاد
فلو اجمعوا التابعون عليها كان اجماعهم حجة خرجت عن كونها محلا للاجتهاد
فيتناقض الاجماعان وانه محال والجواب عن الاول انه لو صح لزم من موت واحد من
اولئك الحاضرين وقت نزول الايات المذكورة ان لا يكون اجماع الباقين حجة وانتم موافقون
على بطلانه وايضا فان كثيرا من معتبري الصحابة المشافهين بالخطاب ماتوا قبل وفاة
الرسول ص فالاجماع لا يعتبر الا بعدها على ما تقدم فلا يكون حجة مطلقا وعن الثاني

ان ما ذكرتموه ينافي ما فرضناه من حصول الاجماع اذ الكلام في كونه حجة انما يكون بعد
تحققه وعن الثالث بالمنع من الملازمة لجواز خفا النص او دلالته على الحكم عن بعض
الصحابة وظهوره للتابعين لاختصاصهم بوقوع الواقعة معهم الموجب لبحثهم
وبعضهم تفحصهم عن الدليل وظفرهم باعتبار نقل بعض اخر من الصحابة له وعن الرابع
ما تقدم من ان حكم ذلك الاجماع مشروط بعدم الاتفاق فيزول بزوال شرطه

قال قدس الله روحه البحث الثاني عشر كلما يتوقف صحة الاجماع عليه لا يجوز
التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جاز فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لا
لامكان الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر و
العالم به وهل هو حجة في الارا والحروب الاقرب انه حجة لان غيره غير سبيل المومنين
وهل يجوز خطا بعض الامة في مسئلة والاخر في اخرى اما عندنا فلا لان المعصوم
لا يخطي في شيء واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد يرث
وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطية كل الامة وبعضهم جوز لان الممتنع خطا كل
الامة والمخطي هنا في كل مسئلة بعض الامة ولا يلزم من اصابة مجتهد في حكم اصابته
في الجميع وهل يجوز اتفاق الامة على الكفر اما عندنا فلا لظهور لوجوب المعصوم
واما الجمهور فقال بعضهم به لخروجهم عن الامة وعن المومنين ح ومنع اخرون
لان وجوب اتباع سبيل المومنين يستلزم ثبوته ويجوز اشتراك الامة في عدم علم
ما لم يكلفوا به اذ لا محذور فيه اذ لم يكن عدم العلم خطا اقول هذا ضابط ما يصح
اثباته بالاجماع وما لا يصح وذلك لان كل ما يتوقف عليه العلم بان الاجماع حجة لا يصح
اثباته بالاجماع مثل كونه تع موجودا قادرا عالما مرسلا للرسل مصدقا للرسول ع

لان كون

لان كون الاجماع حجة انما استفيد من قول الرسول ع اما الحكاية لكلام الله تع ولخباره
بكونه كلامه تع كالايات المقدم ذكرها او لامثال قوله ع لا تجتمع امتي على الخطا وكون ذلك
القول مفيدا للعلم متوقف على العلم بصدقه او شيء مما يتوقف عليه العلم بصدقه
كالمقدمات المذكورة فلو استفيد العلم بصدقه المستفاد من دلالة المعجزة عليه المتوقفة
على وجوده تعالى وقدرته وعلمه وارادته وحكمته من الاجماع لزم الدور واما ما لا يتوقف
العلم بحجية الاجماع عليه ولم تكن الفطرة قاضية بثبوته ولا نفيه فيصح اثباته بالاجماع
مثل حدوث الاجسام فان العلم بثبوت الصانع تع وصفاته وارسالة الانبيا وصدقهم
لا يتوقف على العلم به لامكان التوصل الى معرفة ذلك بحدوث الاعراض ثم يعرف من
قول الرسول كون الاجماع حجة وح يستدل به على حدوث الاجسام وهل الاجماع حجة
في الارا والحروب مثل تدبير الجيوش واختصاص الحرب بموضع معين او وقت مخصوص
فالقوم نعم وهو الحق لان المعصوم لا بد وان يكون في جملة المجمعين ومخالفته محرمة
ولان غيره غير سبيل المومنين فيحرم اتباعه للاية وقال اخرون لا لان حال الامة لا يكون
اعظم من حال الرسول ع مع انه كان يراجع في امثال ذلك وهو ضعيف لان مراجعته
لتحقيق امر وتاكيد طلبه لا للمخالفة وهل يجوز ان يخطي احد شطري الامة في مسئلة و
الاخر في اخرى مثل ان يذهب احدهما الى ان القاتل لا يرث والعبد يرث والاخر الى ان
العبد لا يرث والقاتل يرث مع ان الحق انهما لا يرثان اما عندنا فلا لان المعصوم واحد
الشطرين فلا يتطرق اليه خطا اصلا واما الجمهور فالاكثر منهم على منعه لان خطاهم وان
كان في مسئلتين فانه لا يخرجهم عن كونهم مجمعين على الخطا وهو قولهم بنقيض الحق
وهو منفي عنهم بما تقدم من الادلة وجوزه بعضهم لان الخطا ممتنع على كل الامة بموجب الادلة

المذكورة لا على بعضها والمخطي في كل واحد من المسئلتين بعض الامة لا كلها ولا يلزم من
اصابة المجتهدين في حكم اصابته في كل حكم فيجوز ان يصيب احدهما في منع القاتل و
يخطي في توريث العبد والاخر بالعكس وفيه نظر فان المخطي لما كان في شقيهما جميعا من
الارث والشطران متفقان على نقيضه وهو خطا لزم اجماع الامة على الخطا في
مسئلة واحدة وانه محال اما اتفاق الامة فمحال عندنا لامتناعه على المعصوم وهو على الكفر
موجود في كل عصر التكليف واما الجمهور فجوزه بعضهم لخروجهم بالكفر عن كونهم
مومنين وكونهم من امة محمد صلى الله عليه واله والعصمة انما تثبت للامة والمومنين وضعفه اخرون
لان الله تعالى اوجب علينا اتباع سبيل المومنين واتباع سبيلهم مشروط بوجود
سبيلهم وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وفيه نظر للمنع من ايجابه تعالى
اتباع سبيل المومنين مطلقا بل الظاهر انه مشروط بوجوده سلمناه لكن ما لا يتم الواجب
الا به انما يجب اذا كان مقدورا للمكلف المامور باتباعه سلمنا لكن لا يلزم من وجوبه
على المكلفين وجوده منهم لجواز اخلالهم به وان كان واجبا علينا سلمنا لكن كل واحد
من الاجماعات السابقات سبيل المومنين فيكفي اتباعها في الامتثال والحق ان ايجاب
اتباع سبيل المومنين مشروط بوجوده لانه بدونه ممتنع والتكليف به تكليف بالممتنع
وانه محال واما اشتراك الامة في عدم علم ما لم يكلفوا به اما لعدم تمكنهم منه مثل عدد
الملائكة والكواكب ووقت قيام الساعة او لا مثل قيام العرض بمثله وعدمه وكون الباطن
لونا حقيقيا او تخيليا فهو جائز ولان عدم العلم بذلك ان كان صوابا لم يلزم من اجماعهم
عليه محذور وان كان خطا كانوا مكلفين باجتنابه وبالتقدير خلافه وقال اخرون لا يجوز
لانه لو جاز لكان عدم ذلك العلم سبيلا لهم فيجب اتباعهم فيه وهو ضعيف لان سبيل

المومنين الطريق

المومنين الطريق المستند اليهم وعدم علمهم بالامور المذكورة ليس كذلك فهذا اذا
كان عدم علمهم بها خاليا عن اعتقاد نقيض الواقع اما لو كان مقارنا له فانه لا يجوز لاستلزامه
اجماع الامة على الخطا وهو الجهل المركب **قال** قدس الله روحه البحث الثالث عشر الحكم
المجمع عليه ان كان له مدخل في الاسلام كان جاحده كافرا والا فلا والاجماع الصادر
عن الاجتهاد حجة عند الجمهور وهذا لا ياتي على قولنا لان المعصوم شرط للاجماع
فلا يكون عن اجتهاد وجوز ابو عبد الله البصري انعقاد الاجماع عقيب اجماع على خلافه
لجواز ان يقع مشروطا الا انه لم يقع لان اهل الاجماع اجمعوا على العمل بما اجمعوا عليه
في كل عصر ويلزم تطرق التجويز اليه والاكثرون منعوا لاستلزامه الخطا على احد الاجماعين
اقول اختلفوا في جاحد الحكم المجمع عليه فقال قوم من الفقهاء يكون كافرا
وضعفه اخرون لان ادلة الاجماع ليست مفيدة للعلم فما تفرع عليها اولى ان لا يفيد
العلم بل غايته افادة الظن وانكار الحكم المظنون لا يكون كفرا اتفاقا ولو سلم انه معلوم
لكن العلم به ليس من جملة اركان الاسلام التي لا تتحقق بدونها والا لكان يجب على الرسول
ان لا يحكم باسلام احد حتى يعرفه ان الاجماع حجة ويعترف هو به ومن المعلوم خلاف ذلك
وفصل اخرون فقالوا ان كان الحكم المجمع عليه داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات
الخمس واعتقاد التوحيد والرسالة كان جاحده كافرا والا فلا كالعلم بصحة الاجارة و
الرهن وفي هذا التمثيل نظر فان العبادات من توابع الاسلام لا من اركانه واعتقاد
الرسالة ليس شرطا فيه الاجماع فيكون جاحده كافرا للعلم لا لانه مجمع عليه وهل الاجماع الصادر
عن الاجتهاد بالنسبة الى كل المجتهدين حجة يحرم مخالفته قال الاكثرون نعم لانهم لما
اجمعوا على الحكم صار سبيلا لهم فوجب اتباعه للاية وانكره الاقلون لجواز القول بخلاف

المقصد التاسع

ما اقتضاه الاجتهاد عند ظهور وجه اخر اقوى من الاول واجب بان ذلك الجواز مشروط
بما اذا لم يحصل الاجماع على مقتضى الاجتهاد الاول فعند تحققه يزول الاجماع على الجواز
لزوال شرطه وهذا الفرع ساقط عندنا لما عرفت من استحالة تحقق الاجماع عن الاجتهاد
لان قول المعصوم معتبر فيه وهو لا يكون الا عن دليل قطعي وهل يجوز انعقاد اجماع عقيب
اجماع اخر مخالف له قال ابو عبد الله البصري نعم لانه لا امتناع في اجماع الامة على قول
بشرط ان لا يطرا عليه اجماع اخر ولكنه لم يقع لان اهل الاجماع لما اتفقوا على ان كل ما اجمعوا
عليه فاتباعه واجب في كل الاعصار امتنع وقوع هذا الجائز ومنعه الباقون اما
اصحابنا فظاهر لان المعصوم داخل في المجمعين والخطا عليه ممتنع واما الجمهور فلانه
يستلزم خطأ احد الاجماعين وهو محال لما تقدم من الادلة وقول ابي عبد الله
البصري ضعيف لتطرق الاحتمال في اجماعهم على ترك وجوب العمل باجماعهم في كل
الاعصار بالجواز كونه مشروطا بعدم ظهور وجه يقتضي خلافه **قال** فيه ثمرة
المقصد التاسع في الاخبار وفيه فصول الاول في ماهيته وفيه مباحث الاول
اذا حكمت النفس بامر على امر ايجابا او سلبا سمي ذلك الحكم خبرا ومعاني هذه المفردات
ضرورية ثم لهذه الماهية اعراض ذاتية كالصدق والكذب او التصديق والتكذيب
فتعرض فتذكر هذه الاعراض عند اشتباه التركيب الخبري بغيره من انواع التركيبات
كالاستفهام وشبهه على سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليتميز عن غيره ولو اخذ
هذه الاشيا على سبيل التعريف الحقيقي كان دورا وهو يطلق بالحقيقة على القول المحتمل
للصدق والكذب وبالمجاز على غيره كغيره كقوله تخبرني العينان **اقول** الكلام
في الخبر تارة في لفظه وتارة في معناه اما الاول فهو يطلق على القول الدال بالوضع على

حكم النفس

في الاخبار

حكم النفس بامر على امر ايجابا مثل زيد كاتب او سلبا مثل زيد ليس بكاتب ويطلق ايضا
على غير القول من الاشارات والدلائل والاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر
ومنه قول الشاعر: تخبرني العينان ما القلب كاتم. وقول الاخر: وكم لظلام الليل عندك من يد
تخبر ان المانوية تكذب. وقول ابي العلاء: نبي من الغربان ليس على شرع يخبرنا ان الشعوب
على صدع. وهو حقيقة في الاول اتفاقا ولتبادره الى الذهن عند اطلاق لفظ الخبر كما
لو قيل اخبرني فلان او اخبرت فلانا ومجاز في الثاني لتخلفه عنه عند الاطلاق و
احتياجه في الدلالة عليه الى قرينة ولصحة سلب المخبر عنه كما يقال ما اخبرت بل الطلال
مثلا بل علمت ذلك من اضطرابه وهذه امارات المجاز وقيل بل هو مشترك بينهما وهو
باطل لما ذكرناه ولرجحان المجاز على الاشتراك عند التعارض كما تقدم واما الثاني فالكلام
اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقال اكثر المحققين انه غني عن التعريف
لانه لما كان عبارة عن حكم الذهن بامر على امر ايجابا او سلبا وكان ذلك امرا معقولا مركوزا
في الفطرة لا يختلف باختلاف الاوضاع والازمان والاحوال ويدركه كل عاقل من
نفسه ويفرق بينه وبين غيره من العوارض النفسانية كالالم واللذة والطلب وغير
ذلك كان ضروري التصور والضروري لا يحتاج الى تعريف هذا اذا كان الخبر عبارة
عن الحكم المذكور كما ذكره المصنف طاب ثراه وان كان عبارة عن اللفظ الدال بالوضع عليه
فكذلك لان مطلق اللفظ معلوم وكذا المعنى المذكور فكان المجموع غنيا عن التعريف
ثم ان لماهية الخبر فلتعرض لها اعراض ذاتية كالصدق وهو عبارة عن كون الخبر مطابقا
والكذب وهو عبارة عن كونه غير مطابق والتصديق والتكذيب وهما عبارة عن
الاخبار بكون الخبر صدقا او كذبا فتذكر في تعريف التركيب الخبري عند التباسه بغيره

في الاخبار
المقصد التاسع

من انواع الكلام المركب كالاستفهام والامر والنهي وغير ذلك كقول القائل زيد عندك
فيقصد الاستفهام او يقول الست قلت كذا ويريد انك قلت كذا وذلك انما هو على
سبيل التنبيه لما هو معلوم الماهية ليتميز عما يلتبس به ولا يجوز اخذ هذه الاشياء
اعني الصدق والكذب والتصديق والتكذيب على انها معرفات لماهية الخبر تعريفا
حقيقيا اما اولا فلما بينا من كونه ضرورية عن التعريف واما ثانيا فلاستلزامه الدور
المحال اذ الصدق هو الخبر المطابق والكذب الخبر الذي ليس بمطابق والتصديق
الاخبار بصدق الخبر والتكذيب الاخبار بكذبه فهي انواع المطلق الخبر وحينئذ
يتوقف معرفة كل منها على معرفة مطلق الخبر لكونه جزءا منها فلو توقف معرفة مطلق
الخبر على شيء منها دار هكذا قيل وفيه نظر فان لمانع ان يمنع كون الصدق والكذب
نوعين للخبر بل الحق انهما عرضان ذاتيان له كما تقدم ورسم الشيء بعوارضه جائز غير
مستلزم للدور سلمنا لكن لا نسلم توقف معرفتهما على معرفة مطلق الخبر وان كان جزءا
منهما لاحتمال معرفتهما بوجه ما من غير معرفة جنسهما ثم ينتقل الذهن من الرسم المؤلف
منهما الى معرفته وقيل المعرف بالصدق والكذب لفظ الخبر والمعرف لهما معناه فلا
دور وقوله طاب ثراه ومعاني هذه المفردات ضرورية يريد به الحكم والنفس والامر و
الايجاب والسلب **قال** قدس الله روحه البحث الثاني قال السيد المرتضى لا بد
في كون الصدق الصيغة خبرا من قصد المخبر لوجودها عن الساهي والحاكي والنائم
والمجوز في الامر كقوله تعالى والجروح قصاص والاقرب خلافه لانه لفظ موضوع للخبرية
فلا يتوقف على الارادة في الدلالة كغيره من الالفاظ وزعم الجبائيان ان للصيغة صفة
معللة بثبات الارادة وهو خطأ لان تلك الصفة ليست بمجموع الحروف لعدم الاجتماع

ظ
لصدوره من

ولا لبعض

ولا لبعض والا لاستغنى عن الباقي **اقول** ذهب السيد المرتضى الى انه لا بد
في كون الصيغة الموضوعة للخبر خبرا من ارادة اللافظ كونها خبرا ووافقه على ذلك
ابو الحسين البصري واحتج على ذلك بان الصيغة المذكورة قد توجد ولا تكون
خبرا اما لصدورها من غير قصد اللافظ بها معنى اصلا كالصيغة الصادرة من
الساهي والنائم والحاكي خبر غيره او عن قصد غير الخبر على سبيل المجاز كاستعمالها
في الامر مثل قوله تعالى والجروح قصاص وقوله تعالى ومن دخله كان امنا وفي النهي مثل
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج واذا كانت تارة تكون خبرا وتارة غير خبر
كانت افادتها الخبرية دون غيرها مفتقرة الى مرجح وهو الارادة المذكورة والاصح
خلافه لانها صيغة موضوعة للخبر فلا يتوقف دلالتها عليه الى مرجح غير الوضع
كغيرها من الالفاظ الموضوعة لمعانيها والمرجح اختصاص الخبر بكونه موضوعا
للصيغة دون باقي الاقسام وذهب ابو علي وابو هاشم الجبائيان الى ان الصيغة
حال كونها خبرا صفة معللة بثبات الارادة وهي الخبرية وهو باطل لان تلك الصفة
ان قامت بمجموع الحروف لزم اجتماعها في الوجود وهو باطل بالضرورة وان قامت
ببعضها لزم كون ذلك البعض خبرا واستغنى عن الباقي وبطلانه ظاهر وقد تقدم
القول في ذلك في مباحث الامر **قال** قدس الله روحه البحث الثالث اذا قلنا
زيد قائم فمدلول الخبر الحكم بثبوت القيام لزيد لا ثبوت قيامه في نفس الامر والا
لم يدخل الكذب في جنس الخبر ثم هذا الحكم ان طابق المخبر عنه فهو صادق والا فهو
كاذب واثبت الجاحظ واسطة لقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ولان المخبر
عن الظن لا يوصف بالكذب اذا لم يطابق والحق خلافه والواسطة في الاية ثابتة

لان الافتراء الكذب عنده ويمنع من عدم الوصف في الظن والجاحظ بنى ذلك على
مذهبه من ان المعارف ضرورية وان غير العارف معذور وان الوصف بالكذب
يقتضي الذم ومن قال محمد صلعم ومسيلمة صادقان او كاذبان كان كذبا ان جعلناه خبرا
واحدا والا لكان صدقا في احد الخبرين دون الاخر **اقول** اذا قلنا زيد قائم
مثلا كان مدلول هذا القول الحكم بثبوت القيام لزيد سواء كان هذا الحكم مطابقا او
غير مطابق ولا يدل على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر اذ لو كان دالا على ثبوت القيام
لزيد في نفس الامر لكان متى وجد هذا القول كان زيد قائما وح يمتنع دخول الكذب
في مسمى الخبر والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم وفيه نظر لمنع من الملازمة
اذ الدلالة ليست عقلية حتى يلزم من حصول الدليل تحقق مدلوله وانما هي وضعية
يمكن تخلف الدليل بها عن مدلوله كما لو وجدت هذه الصيغة ممن لا يعتقد قيام
زيد فان الحكم به ح لا يتحقق للمخبر به نعم يتحقق فهمه ثم الحكم بقيام زيد ان كان مطابقا
للمخبر عنه بان يكون زيد قائما في نفس الامر كان الخبر صادقا والا لكان كاذبا وعلى هذا
يكون قسمة الخبر الى الصادق والكاذب قسمة حاصرة يمتنع الجمع بينهما والخلو
عنهما لترددهما بين النفي والاثبات خلافا لابي عثمان الجاحظ فانه زعم ان بينهما
واسطة واستدل على ذلك بالقران والعقل اما الاول فقوله تعالى حكاية عن الكفار
افترى على الله كذبا ام به جنة فقد جعلوا اخباره عن نبوة نفسه اما كذبا او جنونا
مع اعتقادهم عدم صدقه في دعوة النبوة وذلك مقتضي لكون اخباره حال الجنون
ليس كذبا ولا صدقا لاعتقادهم عدمه واما الثاني فلان من اخبر بان زيدا في الدار
بناء على ما ظنه لامارة حصلت عنده ثم ظهر انه ليس فيها لا يقال انه كاذب ولا

يستحق بذلك

يستحق بذلك ذما ولا انه صادق لانه غير مطابق وكذا لو قال ليس في الدار
والحال هذه لا يقال انه صادق ولا يستحق بذلك مدحا ولا كاذب لانه مطابق
والجواب عن الاول ان الواسطة المذكورة في الاية وهي اخباره حالة الجنون
انما هي ثابتة بين افتراء الكذب وبين الصدق لا نفس الكذب والصدق وذلك
لان افتراء الكذب مغاير لمطلق الكذب الذي هو نقيض الصدق لكونه اخص منه
و[illegible] فان الكذب اعني غير المطابق ان كان صادرا عن قصد كان افتراء
وان كان لا عن قصد كان جنونا واجيب ايضا بان الخبر ما قصد به الاخبار والمجنون
لا قصد له كالساهي والنائم اذا صدرت عنهما صورة الخبر فانه لا يكون خبرا ولما
اعتقد الكفار انتفاء صدقه عم انحصرت صيغة الخبر الصادرة عنه في الكذب و
صورة الخبر من غير خبر وهي الصادرة عنه حالة الجنة وعن الثاني بالمنع من عدم
وصف الكذب في اخبار الانسان عن ظنه اذا لم يكن مطابقا وعدم وصف الصدق
اذا كان مطابقا ولو سلم ان الكذب انما يكون مع علم المخبر بعدم مطابقة خبره كان
ذلك اصطلاحا جديدا على وضع لفظ الكذب لما هو اخص من مفهومه وكذا الصدق
وقد ظهر من ذلك ان النزاع لفظي واعلم ان ابا عثمن الجاحظ بنى قوله بثبوت الواسطة
بين الصدق والكذب من ان المعارف كلها ضرورية يفعلها الله تعم في المكلفين
وليست مقدورة لهم فكيف العارف يكون معذورا في جهله والا لزم تكليف ما لا
يطاق وان وصف الكذب يقتضي ذم المخبر به والصدق لا يبلغه من المطابقة
فاذا اخبر الانسان بخبر غير مطابق وهو غير عارف بعدم مطابقته لا يكون صادقا
لعدم مطابقته ولا كاذبا والا لكان مذموما والتقدير انه معذور وفيه نظر فان

كونه معذوراً في عدم العلم بالمطابقة لا يقتضي كونه معذوراً في الاخبار بما لا يعلم
مطابقته والذم انما هو عليه لا على الجهل وقول الانسان ان محمداً ع ومسيلمة لعنه الله
صادقان او كاذبان لا يستلزم ثبوت الواسطة اذ لا يسلب عنه الصدق والكذب
بل هو كاذب لعدم المطابقة ان كان خبراً واحداً لان مدلوله في الاول ثبوت الصدق
لمحمد ع ولمسيلمة لعنه الله وهو خلاف الواقع ايضاً لان محمداً ع صادق دائماً وليس بكاذب
وان كانا خبرين بحيث يجري الاول مجرى قولنا محمد صلى الله عليه وآله صادق ومسيلمة
صادق كان الاول صدقاً والثاني كذباً وبالعكس في الثاني قال قدس سره
البحث الرابع الخبر اما يعلم صدقه او كذبه او يحتمل الامران والاول اما ضروري كالمتواتر
وما علم وجود مخبره بالضرورة واما كسبي كالخبر المطابق لما علم وجود مخبره اكتساباً
كخبر الله وخبر رسوله ع وخبر الائمة عليهم السلام وخبر الامة وخبر المتواتر معنى و
المحفوف بالقرائن والثاني ما علم منافاته للضروري او الكسبي ومنه قول من لم يكذب
انا كاذب لان المخبر والمخبر عنه متغايران فلا يكون هذا اخباراً عن نفسه وكذا الخبر
المنافي لدليل قاطع اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الخبر شرع في البحث عن
اقسامه وقد عرفت انه ينقسم الى صادق وكاذب في نفس الامر قسمة حاصرة تمنع
الجمع بينهما والخلو عنهما وله قسمة اخرى باعتبار تعلق علومنا بكونه صادقاً او كاذباً
على التعيين الى اقسام ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومجهولهما لان
الخبر اما ان يعلم صدقه اولا والثاني اما ان يعلم كذبه اولا ولما كان صدق الخبر عبارة
عن مطابقته للمخبر عنه وهي نسبة بينهما وكان العلم بالنسبة ممتنعاً دون العلم
بالمنتسبين امتنع العلم بصدقه من دون العلم بالمخبر عنه ثم ان العلم بالمخبر عنه قد
يكون

يكون ضرورياً وقد يكون كسبياً والضروري قد يكون مستفاداً من نفس الخبر كالاخبار
المعلومة بالتواتر كوجود الهند والصين وقد يكون مستفاداً من غيره اما ببديهة
العقل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء او الحس اما الظاهر ككون النار حارة والشمس مضيئة
او الباطن مثل العلم بان لنا لذة والماً والعلم بصدق الخبر تابع له فما كان العلم بالمخبر عنه
ضرورياً كان العلم بصدق الخبر ضرورياً وما كان كسبياً كان العلم بصدقه كسبياً
اذا تقرر هذا فنقول الضابط في الخبر الضروري الصدق ما كان وجود مخبره معلوماً
بالضرورة ويدخل في ذلك المتواتر لما ياتي من افادته العلم الضروري الا ان العلم
بالمخبر عنه مستفاد من نفس الخبر كما تقدم بخلاف ما عداه واما الكسبي فضابطه
ما كان وجود مخبره معلوماً بالاكتساب ثم قد لا يكون للخبر مدخل في اكتساب ذلك
العلم مثل قولنا العالم حادث والباري تعالى واحد محمد رسول الله وقد يكون وهو خبر الله
تعالى مما لا يعلم الا من خبره كالخبر بطاعة الملائكة بالسجود لادم ع وكذلك خبر رسوله
وخبر الائمة المعصومين سلام الله عليهم وخبر كل الامة لما ثبت في الاجماع من ان العلم
بصدق هذه الاخبار على سبيل الاجمال مقدم على العلم بالمخبر عنه فيها تفصيلاً و
العلم الحاصل بالمخبر عنه في خبر المتواتر معنى والمحفوف بالقرائن مكتسب منهما كما قلناه
في المتواتر لفظاً واما العلم بكذب الخبر فانما يتحقق عند العلم بعدم مطابقته للمخبر عنه
وهو ايضاً متوقف على العلم بالمخبر عنه كما قلناه في العلم بصدقه ثم العلم بذلك قد يكون
ضرورياً وقد يكون كسبياً فالاول كما علم بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة
مثل قول القائل الكل مساو للجزء او اقل منه والنار ليست حارة او باردة والثاني كما علم
بالضرورة منافاة مدلوله لامر معلوم بالاكتساب مثل العالم قديم مجرداً او علم بالاكتساب

منافاة مدلوله لامر معلوم بالضرورة او الاكتساب فالاول مثل ليس كل ما ليس بحار فهو
ليس بنار فان مدلول هذا القول ينافي قولنا كل نار حارة المعلوم بالضرورة لكن المنافاة
ليست معلومة ضرورة بل من حيث انه مناف لعكس نقيضه اللازم له وصحة منافاة
اللازم لشيء مستلزمة لمنافاة الملزوم والثاني مثل ليس كل ما ليس بمحدث ليس بجسم ومن
هذا القسم اعني المعلوم كذبه قول من لم يكذب قط انا كاذب فان هذا القول كاذب قطعا
لان المخبر عنه فيه اما الاخبار الماضية وقد فرض صدقه فيها فاخباره عنها بالكذب
يكون كذبا قطعا واما نفس قوله انا كاذب وهو محال لان الخبر متاخر عن المخبر عنه لكونه
حكاية عنه كالعلم المتاخر عن المعلوم فلو كان خبرا عن نفسه لزم تاخر الشيء عن نفسه
وانه محال وفيه نظر لعدم الحصر لجواز كذبه في اخباره المستقبلة فان اسم الفاعل يكون
بمعنى الماضي والحال والاستقبال ولو مثل بصيغة الماضي كان اولى لعدم تناوله
المستقبل وكذلك الخبر المنافي لدليل قاطع سمعي لا يحتمل التاويل والا لزم الكذب
على الشارع فان احتمله امكن صدقه لجواز ان يريد به الشارع ذلك المعنى المحتمل كما في
انزال المتشابهات واما ما يحتمل التاويل على بعد فقال قوم يحكم بكذبه او انه قد حذف منه
او زيد فيه ما يصح الكلام معه من دون التاويل البعيد والحق هذا ان اريد بالحكم بكذبه
الحكم الظني وان اريد القطعي كان ممنوعا اذ التقدير قبوله للتاويل وان كان بعيدا غايته
ما في الباب ان هنا لتظننا غالبا بارادة ظاهره وليس الحكم المستند الى الظن الغالب
قطعا **قال** قدس الله روحه البحث الخامس انكر السمنية افادة المتواتر العلم ضرورة
البطلان وجوزوا الكذب على كل واحد فلا يستلزمه على الجميع والحق ان العلم عقيبه ضروري
والا لافتقر الى دليل فلا يحصل للعوام وقال ابو الحسين الكعبي والجويني والغزالي انه

نظري لتوقفه

نظري لتوقفه على العلم بمقدمات نظرية كانتفاء المواطاة والدواعي الى الكذب و
كون المخبر عنه محسوسا لا لبس فيه واستحالة كون الخبر كذبا عنه هذا مذهب كونه
صادقا وهو ضعيف لان المقتضي لحصول هذا العلم والسيد المرتضى توقف في القولين
اقول الكلام في الخبر المتواتر اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ
التواتر لغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما واما بحسب الاصطلاح فهو عبارة عن خبر
اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم فقولنا خبر جنس للمتواتر والاحاد
وباضافته الى اقوام خرج خبر الشخص الواحد وقولنا بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم
بقولهم خرج خبر اقوام لم يبلغوا الحد المذكور وهو يشعر بان افادته العلم بسبب الكثرة
فخرج خبر جماعة معصومين او بعضهم معصوم فانه ليس بمتواتر وان افاد العلم لان افادته
العلم ليست بسبب الكثرة والباء في قولنا بقولهم للسببية وهي متعلقة بحصل لا
بالعلم فخرج اجناس الاخبار مما وافق دليلا قطعيا يدل على مدلول الخبر فان حصول
الخبر ليس بسبب قولهم بل بالدليل واما احكامه فمسائل الاولى في افادته العلم
بمخبره وذلك مما اتفق عليه اكثر العقلاء وحكي عن السمنية انه لا يفيد العلم اليقيني البتة
وانما يحصل به ظن غالب ومنهم من وافق في افادته العلم اذا كان خبرا عن امور موجودة
في زماننا دون ما كان خبرا عن امور سالفة والحق الاول وبطلان كلام السمنية معلوم
بالضرورة فان كل عاقل يجد من نفسه العلم الضروري بالبلاد النائية كالهند والصين
والانبياء عليهم السلام مثل عيسى وموسى ومحمد صلى الله عليه وآله والملوك الماضية
مثل كسرى وقيصر والفضلاء المشاهير كافلاطون وارسطو وانكار العلم بذلك عناد

نحو العلم بالمحسوسات ولا طريق لنا الى ذلك الا الاخبار والمنكر لذلك كالمنكر
للمشاهدات فلا يستحق المكالمة وربما تمسك الخصم بان كل واحد من المخبرين البالغين
حد التواتر يجوز عليه الكذب عند انفراده فكذا عند اجتماعهم يكون كذلك والا لانقلب
الجائز ممتنعا وانه محال وح يجوز الكذب على الجميع فلا يكون قولهم مفيدا للعلم
والجواب ان هذا تشكيك على ما هو معلوم بالضرورة فلا يكون مقبولا سلمنا لكن
جواز الكذب على كل واحد لا يستلزم جوازه على الجميع فان حكم المجموع كثيرا ما يخالف
حكم افراده ولا يلزم انقلاب الجائز ممتنعا اذ المحكوم عليه بجواز الكذب خبر الواحد
حال انفراده وبعدمه خبر المجموع واحدهما غير الاخر وايضا فانا عرفنا المتواتر بما افاد
العلم فما لا يكون مفيدا للعلم لا يكون متواترا الثانية الذين اقروا بافادته
العلم اختلفوا فقال الاكثرون ان ذلك العلم ضروري وقال ابو الحسين البصري و
ابو القاسم الكعبي والجويني والغزالي انه كسبي وتوقف السيد المرتضى في ذلك
والحق الاول لانه لو كان مكتسبا لما حصل لمن لم يمارس النظر والاستدلال والتالي باطل
ضرورة حصوله للعوام والصبيان القاصرين عن اهلية النظر فالمقدم مثله و
الملازمة ظاهرة احتج الخصم بان حصول هذا العلم متوقف على مقدمات نظرية وهي
علم المواطاة على الكذب وانتفاء دواعي المخبرين اليه وان يخبروا عن امر محسوس لا
لبس فيه واستحالة كونه كذبا عند تحقق هذه المقدمات فتعين كونه صدقا والا اجتمع
النقيضان ومتى اختل شيء من هذه المقدمات لم يحصل العلم بمدلول الخبر وكل علم
توقف حصوله على مقدمات مرتبة فهو نظري وهذه حجة ابي الحسين والجواب
ان حصول العلم عن الخبر لا يتوقف على العلم بحصول هذه المقدمات بالضرورة

فانا نعلم

فانا نعلم البلاد النائية والقرون الماضية علما ضروريا ولا يخطر ببالنا شيء من المقدمات
المذكورة نعم هو متوقف على حصولها في نفس الامر لا على العلم به وحصول العلم لنا
بالمخبر عنه بسبب الاخبار موجب العلم بتحقق هذه المقدمات بشرط القطع بها وفيه
طالب براه لا ان المقتضي لحصول هذه الاشياء يعني المقدمات المذكورة العلم انما يريد
حصولها في علمنا لا في نفس الامر فهو من باب الانتقال من المعلول الى العلة
قال قدس الله روحه البحث السادس يشترط في العلم انتفاؤه اضطرارا
عن السامع لاستحالة تحصيل الحاصل ومثله وتقوية الضروري وان لا تسبق شبهة
الى السامع او تقليد ينافي موجب الخبر وهذا شرط خص به السيد المرتضى وهو جيد
وان يستند المخبرون الى الاحساس واستواء الطرفين والواسطة في ذلك ولا
يشترط العدد خلافا للقاضي حيث اعتبره وتوقف في الخمسة وبعضهم حيث اعتبر
اثني عشر عدد النقباء ولابي الهذيل حيث اعتبر العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون
ولآخرين حيث اعتبروا اربعين لقوله واختار موسى ولآخرين حيث اعتبروا ثلثمائة
وثلثة عشر عدد اهل بدر لعدم الضابط في ذلك كله ولا يشترط ان لا يحصرهم عدد
ولا يحويهم بلد ولا عدم اتفاقهم في الدين خلافا لليهود ولا في النسب ولا وجود
المعصوم خلافا لابن الراوندي والمتواتر معنى ما يفيد العلم باشتراك يدل عليه
الجزئيات المنقولة بالآحاد بالتضمن **اقول** من جملة احكام التواتر كونه مشروطا
بما ذكره واعلم ان شرائط افادة التواتر العلم منها ما يتعلق بالسامع ومنها ما
يتعلق بالمخبرين اما الاول فامران الاول ان لا يكون عالما بمدلول الخبر اضطرارا كمن اخبر
عما شاهده لانه لو افاد ذلك الخبر علما لكان اما عين العلم الحاصل له بالمشاهدة فيلزم

يحصل الحاصل وهو محال لا لضرورة او غيره فيلزم اجتماع المثلين وهو محال ايضا ولا
يجوز ان يكون مفيدا لتقوية العلم الحاصل اولا لانا فرضنا ضروريا والضروري يستحيل
ان يتقوى بغيره وفيه نظر للمنع من لزوم اجتماع على تقدير ان يحصل بالخبر علم مغاير للاول
لجواز مخالفته اياه بالنوع وان ساواه في التعلق بالمعلوم ومن استحالة تقوية الضروري
بغيره الثالث ان لا يسبق الخبر المتواتر حصول شبهة او تقليد للسامع يوجب اعتقاد
نفي موجب الخبر اي مدلوله وهذا الشرط اختص باعتباره السيد المرتضى ره وتابعه
على ذلك محققوا الاصوليين وهو الحق وبه يندفع ما به قد احتج المشركون من اليهود
والنصارى وغيرهم على انتفاء معجزات النبي ع كانشقاق القمر وحنين الجذع و
تسبيح الحصى وما احتج به مخالفونا في انتفاء النص على امير المؤمنين عليه السلام
بالامامة وهو انها لو كانت متواترة لشاركناكم في العلم بمدلولها كما في الاخبار
المتواترة بوجود البلدان النائية والقرون الماضية والتالي باطل فكذا المقدم
والملازمة ظاهرة فيقال في الجواب ان شرط افادة التواتر العلم وهو عدم السبق بالشبهة
او التقليد بين المذكورين حاصل في الاخبار عن البلدان النائية والقرون الخالية
للكل فكان العلم شاملا للجميع بخلاف معجزات رسول الله ص والنص على امير المؤمنين ع
فان الشرط المذكور عند المسلمين والامامية ومفقود عند خصومهم لان اسلافهم
نصبوا لهم شبهات تقررت في اذهانهم تقتضي اعتقادا منافيا للاخبار المذكورة
فلهذا حصل الافتراق بحصول العلم للاولين دون الاخرين واما الثاني فامور الاول
ان يبلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب الثاني ان يكونوا عالمين
بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يستند في علمهم بذلك الى الاحساس فلو اتفقوا على

الاخبار بمعقول كحدوث العالم ووجود الصانع لم يفد الرابع استواء الطرفين والواسطة في
ذلك بان يكون كل واحد من الطبقات عالمة بما اخبرت به لا ظانة لكن الطبقة الاولى
عالمة بذلك بالمشاهدة والثانية والثالثة بالتواتر والمراد بالطرفين الطبقة الاولى
المشاهدة دون مدلول الخبر والطبقة الاخيرة الناقلون عن الواسطة اي الى المخبر
اخيرا والواسطة الطبقة التي بينهما وقد تتحد الواسطة وقد تتعدد فيشترط في كل
واحد منها ان تكون عالمة بمدلول الخبر وقد علم بما ذكرناه ان استواء الطرفين والواسطة
انما يعتبر فيما اذا كان المخبرين والمشاهدين طبقتان اخريان وح لا يكون الشرط عاما
في كل متواتر ولا في مطلق خبر المتواتر فان ما ينقله الشاهدون الى غيرهم بغير
واسطة متواتر وليس له طرفان وواسطة وهل يشترط عدد مخصوص في افادته العلم
قال الاكثرون لا لان كثيرا من الاعداد قد يحصل العلم بخبره تارة ويتخلف عنه اخرى
وقال الباقون نعم فقال القاضي ابو بكر يشترط ان يكونوا زائدين على اربعة عدول
صادقين لعدم افادة خبر الاربعة العدول الصادقين العلم والا لافاد خبر كل اربعة
عدول صادقين العلم والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه لو افاد العلم في
بعض الصور دون غيرها لكان اما لمرجح فلا يكون اخبارهم بمجرده مفيدا للعلم بل لا بد
من اعتبار انضمام ذلك المرجح اليه وان كان لا لمرجح لزم الترجيح من غير مرجح وانه محال
واما بطلان التالي فلانه يستلزم استغناء القاضي عن طلب تزكية شهود الزنا لانه ان
افاد خبرهم العلم بالزنا حكم به وان علم بينه علم كذبهم فيجلدهم للفرية وهو باطل اتفاقا وتوقف في
الخمسة لعدم اطراد الدليل المذكور فيها وعدم الظفر بما يدل على افادتها العلم ولا على
عدمها فوجب التوقف واعتبر اخرون اثني عشر عدد نقباء بني اسرائيل لقوله تعالى و

وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا اختصهم بتلك العدة لحصول العلم بخبرهم وقال ابو الهذيل
العلاف اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما
خصهم بتلك لحصول العلم بما يخبرون به وقال آخرون اربعون لقوله تعالى يا ايها
النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين نزلت في الاربعين وقال آخرون
سبعون لقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما كان كذلك لتحصل
اليقين باخبارهم اصحابهم بما يشاهدونه من المعجزات وقال آخرون ثلثمائة وبضعة
عشر عدة اهل بدر وانما خصهم بتلك ليحصل للمشركين العلم بما يخبرونهم من
معجزات الرسول عم وهذه الاقوال كلها باطلة لان كل واحد من هذه الاعداد قد يحصل
العلم معه وقد يتخلف عنه فلا يكون ضابطا له وزعم قوم انه يشترط فيهم ان لا
يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد وهو باطل فان اهل بلد لو اخبروا بقتل ملكهم او
ما هو بمحضرهم لم يمتنع افادته العلم وكذا العدد المحصور ولانه منقوض بما علم من احوال
الرسول عم بتواتر الصحابة مع انحصار عددهم واتحاد بلدهم ولا يشترط عدم اتفاقهم
في الدين خلافا لليهود لانه لو كان شرطا لم يحصل العلم باخبار اهل ملة واحدة و
من المعلوم خلاف ذلك ولا يشترط عدم اتفاقهم في النسب لحصول العلم باخبار
المنتقلين منه مع تحقق ما مر ذكره من الشرائط وكذا لا يشترط وجود المعصوم في
المخبرين خلافا للراوندية لتحقق العلم من دونه واما التواتر المعنوي فقد عرفت
انه عبارة عن اخبار جماعة بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع تواطؤهم على الكذب باخبار كثيرة
عن امور متعددة مشتركة في معنى كلي وان كان واحد من تلك الاخبار غير متواتر فان
ذلك الكلي المشترك يكون متواترا لان كل واحد من تلك الاخبار الكثيرة دل عليه اما

نفسها او التزاما كما لو روى واحد ان حاتما اعطى واحدا الفا من الابل والآخر انه اعطى
واحدا مائة من الخيل والآخر انه وهب واحدا مائة من العبيد وهلم جرا فان كل واحد من
هذه الاخبار لما كان دالا على سخاء حاتم كان سخاؤه متواترا معنى **قال** قدس الله سره
الفصل الثاني في الاخبار المعلوم صدقها او كذبها وفيه بحثان الاول خبر الله تعالى
صدق وهو ظاهر عندنا اذ الكذب قبيح ضرورة والله تعالى منزه عن القبائح فلا يصدر
عنه واستدل الغزالي بان كلامه تعالى قائم بالنفس فيستحيل فيه الكذب لاستحالة
الجهل عليه ضعيف لان النزاع في الكلام المسموع ويمنع الملازمة بين استحالة
الجهل واستحالة الكذب وخبر الرسول عم صدق لان المعجزة دلت على صدقه والا
لزم الاغراء بالقبيح وعدم الفرق بين النبي والمتنبي ولا يتأتى شيء من ذلك على قواعد
الاشاعرة وانما يتم على مذهبنا وانكر جماعة افادة المحفوف بالقرائن العلم للتخلف عنه
في بعض الوقائع وهو خطأ لجواز عدم الشرائط خصوصا مع عدم الضبط لهذه الجهات
بالعبارة **اقول** لما فرغ من مباحث الخبر المتواتر شرع في البحث عن باقي اقسام
الاخبار المعلومة الصدق والمعلومة الكذب بالاكتساب وفصل ذلك في بحثين الاول
الاول في الاخبار المعلومة الصدق وهي ثلثة خبر الله صدق اتفاقا واختلفوا في طريق
العلم بذلك فقال اصحابنا والمعتزلة هو ان الكذب قبيح عقلا وكل قبيح عقلا فهو ممتنع
الوقوع من الله تعالى اما الصغرى فضرورية على ما تقدم واما الكبرى فلما برهنوا عليه
في علم الكلام واما الاشاعرة فقد احتج الغزالي منهم على ذلك بما ذكره المصنف طاب ثراه
هنا وهو ان كلام الله تعالى قائم بذاته لان الكلام عنده عبارة عن المعنى القائم بالنفس الذي
تدل عليه العبارات ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل فانه

فان الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال واعترض بان النزاع انما
هو في الكلام المسموع اعني المركب من الحروف والاصوات اذ بحث الاصولي لا يتعلق
الا به لا بالكلام النفساني ولا يلزم من كون الكلام النفساني صدقا كون الكلام المسموع
كذلك سلمنا لكن لا نسلم ان الكلام النفساني يستحيل الكذب فيه والملازمة بين
استحالة الجهل واستحالة الكذب غير ظاهرة والدليل عليها وقال غيره ان الكذب
نقص فعل النقص على الله تعالى محال اجماعا الثاني خبر الرسول ص صدق لان المعجز
الذي ظهر على يده مطابق لدعواه دال على تصديق الله تعالى اياه وكل من صدقه الله تعالى
فهو صادق قطعا لان تصديق الكاذب قبيح تعالى الله عنه لانه لو جاز اظهار
المعجز على يد الكاذب لزم الاغراء بالجهل وهو اعتقاد صدق من ليس بصادق وذلك
قبيح والله تعالى منزه عن كل قبيح لما ثبت في علم الكلام ولانه لو جاز ذلك لارتفع الفرق
بين النبي الصادق والمتنبي الكاذب اذ الاجماع على انه لا طريق الى العلم بصدق
مدعي النبوة الا ظهور المعجزة على يده واذا جاز ان يوجد تارة مع صدق المدعي وتارة
مع كذبه كان اعم من كل واحد منهما والعام لا يدل على الخاص ولا يتاتى شيء من هذه
المقدمات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض والحكم ويجوزون
عليه فعل القبيح فجاز الكذب في خبره وتصديق الكاذب والاغراء بالجهل وانما يتم ذلك
على مذهب الامامية ومن وافقهم في مسائل العدل الثالث الخبر اذا لم يعلم صدقه
بمجرده فقد يحتف بقرائن بحيث يصير معها مفيدا للعلم وهو مذهب النظام والغزالي
والجويني خلافا للباقين لنا انا نعلم علما ضروريا بصدق بعض الاخبار عند اقتران
امور خارجية عنه كمن اخبر عن موت انسان واقترن صياح اهله وشقهم ثيابهم و

ونوحهم عليه

ونوحهم عليه واجتماع ودفنه وقسمة تركته وهدم ابوابه وتسويد حيطانه
وما يجري مجرى ذلك والمنكر لذلك مكابر وحجة الخصم بانه لو افاد العلم لم ينكشف عن
الباطل والتالي باطل فانه قد يظهر خلاف الخبر في بعض الاوقات كالاخبار عن الموت
وحصول القرائن المذكورة بان يكون قد اغمي عليه او عرض له سكتة والجواب انما يظهر
فيه خلاف مدلول الخبر والقرائن بسبب ان فيه انه لم يحصل شرط افادته العلم مع
كثرة القرائن واحوالها التي قد تختلف خصوصا مع ان تلك القرائن الموجبة لافادة
الخبر واحوالها غير مضبوطة بالعبارات بل الظاهر يطرد فيها حصول العلم عندها
كما قلنا في المتواتر قال قدس الله روحه البحث الثاني الخبر اذا نافى مخبره وجود
ما علم بالضرورة حسا او وجدانا او بديهة او بالاستدلال كاذب قطعا وكذا قول
من لم يكذب انا كاذب لانه اخبار عن صفة ما تقدم من الاخبار بالصادقة لا عن نفسه
لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي في الرتبة ومثل هذه الاخبارات يستحيل ورودها
عن النبي ع الا ان ينقل او يلا قريبا ولا يجب كون الخبر الذي تتوفر الدواعي على
نقله متواترا اذا حصل خوف او تقية ولا شك في وقوع الكذب في الاخبار
المروية عن الرسول ع لقوله ع سيكذب علي فان هذا الخبر ان كان صادقا ثبت
المطلوب في غيره والا ففيه وقد يوجد في الاخبار ما يستحيل نسبتها اليه عليه السلام
ولا يقع من السلف نقله بل ربما نقل الخبر بالمعنى فيبدل بما توهم مطابقا او نسي البعض
او المسند اليه فتوهم انه ع او اهمل السبب كقوله التاجر فاجر فانه ورد فيمن دلس
اقول لما ذكر الاخبار المعلومة الصدق شرع في ذكر الاخبار المعلومة الكذب
وشيلها امر واحد وهو ما نافى مخبره اي مدلوله وجود ما علم وجوده اما بالضرورة

اوبالاستدلال فالاول قد يكون حسيا مثل النار باردة والفار ابيض والعاج اسود
وقد يكون وجدانيا كمن قال للجايع انت شبعان اولست بجايع اولمن علم شيئا انت
جاهل به او بديهية مثل الكل مساو للجزء والثاني مثل العالم قديم وكذا قول من لم
يكذب قط انا كاذب فعليا فانه لما كان صدق الاخبار التي اخبر عنها بالكذب كاذبا
ولا يجوز ان يكون اخبارا عن نفسه لان الخبر حكاية عن المخبر عنه فلو كان خبرا عن
نفسه كان حكاية عنها وهو محال لوجوب تاخر الحكاية عن المحكي وقد تقدم ذلك
كله ومراد المصطاب ثراه بالوجود في قوله ثاني مخبره وجود ما علم بالضرورة
الوقوع سواء كان وجوديا او عدميا ومثل هذه الاخبار اعني الكاذبة لا يجوز صدورها
عن النبي ع لعصمته وكذا لا يجوز صدوره عند ناس من الامام لانه معصوم ايضا
اما لو كان ظاهرها الكذب وهي قابلة للتاويل بقريب جاز صدورها عن المعصوم
ويكون المراد منها خلاف ظاهرها ولم يكن قابلة للتاويل الا على وجه بعيد فضل
نقلهم القول فيه والحق انه لا يقتضي تكذيبه لثبوت احتمال صدقه وان بعد اما
اذا لم يكن الخبر الذي تتوفر الدواعي على نقله متواترا ولم يكن قد وجد ما
يقتضي خفاءه من تقية او خوف فانه يكون كاذبا مثل قول من قال ان بين
بغداد والبصرة بلدا اكبر منها او ان الملك الفلاني قتل يوم الجمعة في الجامع
بمشهد من خلق عظيم او كان مستلفا بقتر بع عام كايجاب صلوة سادسة و
لو اقترن بذلك ما يوجب اخفاءه من تقية او خوف لم يدل على كونه كذبا لان
علم التواتر هنا ليس لعدم المخبر عنه بل لوجود الصارف عن الاخبار به كما يقوله
اصحابنا في النص على امير المومنين ع بالامامة مع تواتره عندهم وعدم تواتره

عند خصومهم كما يزعمون وهل في الاخبار المروية عن النبي ع ما هو كذب قال
الاكثرون نعم لما روي عنه ع من قوله سيكذب علي فاما ان يكون هذا الخبر صادقا
او كاذبا فان كان الاول وجب وجود ما يطابقه من الاخبار الكاذبة فيتحقق المدعى في
غيره والحق وان كان كاذبا مع انه منسوب اليه ع تحقق المدعى فيه والحق انه لا يدل
على تحقق الكذب في الاخبار المروية عنه ع الى هذه الغاية لاحتمال صدق هذا
الخبر ومطابقه لم يوجد الى الان لكن يجب القطع بانه لا بد من وجوده في الجملة وقد
وجد في الاخبار المنسوبة الى الرسول ص ما يستحيل صدوره منه واستدل
بعضهم على ذلك بما تقدم ذكره من قوله ع سيكذب علي وقد بينا انه غير دال
على انه قد وقع الكذب عليه ولو سلم لم يلزم منه صدور ما يستحيل صدوره عنه ع
لاحتمال كون الكذب في نسبة الخبر الى الرسول مع كونه صادقا في نفسه وبعضهم
استدل على ذلك بما ورد عنه ع مما يدل على كونه يعترضها وقد جهة والدواعي الى
الكذب اما من جهة السلف وهم منزهون عن نقله عند الجمهور وابراهيم النظام
جوز ذلك واورد اخبارا كثيرة توجب القدح في الصدر الاول وذكر الاولون
لوقوع الغلط منهم اسبابا منها ان يكون الراوي نقل الخبر بالمعنى فبدل لفظ الرسول
بلفظ اخر يتوهم انه بمنزلته وليس كذلك او انه انسي من الخبر لفظة يصح الخبر عنده
ويفسد بدونها او روى الخبر عن بعض اصحاب النبي ع ونسي ذلك فاسنده اليه
توهم انه سمعه منه لكثرة صحبته له او انه ادرك الرسول وهو صبي يروي متن الخبر
ولم يذكر اسناده الى غيره فيظن ان الخبر من جهته ولهذا كان النبي ص يستانف الحديث
اذا دخل عليه شخص ليكمل له الرواية ويؤكد ذلك ما روي انه ع قال الشوم في ثلثة المراة

والفرس والدار فقالت عائشة انما قال ذلك حكاية عن غيره او ربما كان الحديث
واردا على سبب وهو مقصور عليه فيصح مع ذكر سببه ومع اهماله يوهم الخطا كما روي
انه ع قال التاجر فاجر فقالت عائشة انما قال في تاجر دلس واما من جهة المخالف فلاسباب
منها ان الملاحدة وضعوا اباطيل فنسبوها الى الرسول ع لينفروا الناس عن اتباعه
ومنها انه ربما كان راي الراوي جواز الكذب المودي الى صلاح الامة كما هو مذهب
الكرامية فانهم يجوزون وضع الاخبار الكاذبة في المذاهب اذا صح عندهم ان ذلك
يوجب ترويج الحق او الترغيب كما وضع في ابتدا دولة بني العباس اخبار في النص عليه
بالامامة **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث في خبر الواحد وفيه
مباحث الاول الاكثر على جواز التعبد به وهل وقع منع السيد المرتضى منه
واثبته ابو الحسين عقلا وابو جعفر الطوسي سمعا والحق ثبوت التعبد به لقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة اوجب الحذر لامتناع الترجي منه تعالى لقول الطائفة
التي لا يفيد قولهم العلم لان الثلثة فرقة ويجب على كل فرقة خروج بعضها الى
التفقه وانما يجب الحذر مع المخالفة عند قيام الموجب وهو ترك القبول واعترض
عليه بسؤال دائر وهو الدلالة على وجوب القبول من المفتي ولقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين عند خبر الفاسق لكونه فاسقا للمناسبة و
لانتفا الفائدة في القيد لولاه اذ تعليق الحكم الذاتي وهو كونه خبر واحد اولى
من تعليقه على العرضي ومع الانتفا ان وجب الرد كان العدل اسوا حالا من
الفاسق وهو خلف فتعين العمل ولانه ع كان يبعث الرسل الى القبائل لتبليغ الاحكام ويرد
الاشكال الصعب فان حاجة القبائل الغالب عليهم الجهل الى المفتي اشد من حاجتهم

الى الراوي

الى الراوي ولاجماع الصحابة على العمل به ولاشتمال العمل به على دفع ضرر مظنون
اذ اخبار العدل عن الرسول ع يفيد الظن فترك العمل به يشتمل على الضرر ظنا احتج
المانعون بقياس الفروع على الاصول وبالنهي عن اتباع الظن والجواب الفرق فان
المراد في الاصول العلم وفي الفروع الظن والنهي للعمل بالظن ليس بعام للعمل به في (عن اتباع مع)
الفتوى والشهادة ولاخبار القبلة والطهارة **اقول** لما ذكر الاخبار المعلوم
صدقها والمعلوم كذبها شرع في ذكر ما لا يعلم فيه احدهما على التعيين وهو اقسام
ثلثة راجح الصدق وهو خبر العدل وراجح الكذب فهو خبر الكذوب وما تساوي
فيه الامران وهو خبر المجهول والاول هو خبر الواحد وهو المقصود بالبحث هنا و
الكلام اما في ماهيته او احكامه اما الاول فقد قيل في تعريفه ما افاد الظن ونقض
طردا بالقياس وغيره من الامارات وعكسا بما لم يفد الظن من اخبار الاحاد كخبر
الكذوب وغير المميز واجاب بان الظن قد يراد به العلم لقوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا
ربهم اي يعلمون فيكون مشتركا لا يجوز استعماله في الحد وفيه نظر اذ المراد ما افاد
الظن من الاخبار لا ما افاد الظن مطلقا لان البحث انما هو في الخبر وما لم يفد الظن
من الاخبار وان كان خبر واحد لغة الا انه ليس خبر واحد بالاصطلاح كما في الاخبار (بحسب)
المفيدة للعلم مثل خبر المعصوم واستعمال لفظ الظن في العلم لا يدل على الاشتراك
وقيل ما لم يفد العلم من الاخبار ويدخل فيه ما لم يفد الظن منها والاولى تقييده
بقولنا مع افادته الظن فان زاد رواته على ثلثة سمي مشهورا ومستفيضا واما
احكامه فمسائل الاولى اكثر الناس على جواز التعبد به عقلا ومنعه الجبائي وجماعة
من المتكلمين والحق الاول لان فرض وقوع التعبد به لا يلزم منه محال في العقل وهو

وهو المراد من جواز التعبد به عقلا وجواز الكذب عليه لا يمنع من ذلك لوقوع الاجماع
على التعبد بقول خبر المفتي والشاهد مع تطرق احتمال الكذب اليهما وهل وقع قال
السيد المرتضى ره لا لعدم ما يدل على ذلك من الادلة السمعية وقال ابو الحسين
البصري وجماعة نعم واتفقوا على ان في الادلة السمعية ما يدل عليه واختلفوا في
دلالة الدليل العقلي عليه فقال القفال وابو شريح وابو الحسين به وانكره جماعة
منهم الشيخ ابو جعفر الطوسي ره منا وكثير من المعتزلة وزعموا ان الذي دل عليه
السمع فقط والحق ثبوت التعبد به سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه واما ان الدليل
العقلي غير دال عليه فغير معلوم لنا وجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
اوجب الله تعالى الحذر باخبار الطائفة والطائفة هنا عدد لا يفيد قولهم العلم ومتى
كان كذلك وجب العمل بخبر الواحد اما انه اوجب الحذر باخبار الطائفة فلانه اوجب
الحذر بانذار الطائفة لان كلمة لعل للترجي المستحيل في حقه تعالى ومع تعذر حمل اللفظ
على حقيقته يتعين حمله على مجازه ولما كان الطلب لازما للترجي لكون المترجي طالبا
حمل لفظ الترجي على الطلب لعدم ظهور مجاز راجح عليه ومساو له وطلبه تعالى امر
وهو للوجوب على ما تقدم والانذار الاخبار لانه عبارة عن الخبر المخوف والخبر
المطلق داخل فيه فيثبت انه تعالى اوجب الحذر عند اخبار الطائفة واما ان الطائفة
هنا عبارة عن قوم لا يحصل العلم بقولهم فلان الطائفة هنا بعض الفرقة والفرقة
صادقة على الثلثة فان كل ثلثة فرقة فالطائفة اثنان او واحد وقول الواحد و
الاثنين غير مفيد للعلم قطعا واما الثاني فلان قوما لو اقدموا على فعل فرعي لهم

او غيره

او غيره يقتضي المنع منه فاما ان يجب عليهم تركه ح او لا فان وجب فهو المطلوب اذ هو
المراد من وجوب العمل بخبر الواحد واذا وجب العمل به في هذه الصورة وجب ذلك
في كل صورة لعدم القائل بالفرق وان لم يجب لم يكن الحذر واجبا وهو مناف لمدلول
الاية واعترض على ذلك بالمنع من كون الانذار هو الاخبار بل هو جنس التخويف فيحمل
الاية على التخويف الحاصل من الفتوى بل هذا اولى لانه تعالى اوجب التفقه لاجل الانذار
ومن المعلوم ان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في الرواية فان قلت حمله على
الفتوى متعذر لوجهين احدهما انه لا يلزم اختصاص لفظ القوم بغير المجتهدين
اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى مجتهد اخر وهو غير جائز لان الاية مطلقة في وجوب
انذار القوم مجتهدين كانوا او غير مجتهدين فالتقييد خلاف الظاهر اما حمله على الرواية
فلا يلزم منه ذلك لان الخبر كما يروى لغير المجتهد فقد يروى للمجتهد الثاني ان من
اقدم على فعل محرم كشرب النبيذ مثلا فروى له انسان خبرا دالا على ان شارب النبيذ
في النار فقد اخبر عن خبر مخوف ويقال انذره الا ان ذلك فصيح ووقوع لفظ الانذار
على الرواية ح اما ان لا يصح ووقوعه على الفتوى او يصح فان كان الاول فقد ثبت
المطلوب من كون المراد من الاية الرواية لا الفتوى وان كان الثاني لم يوجد له
حقيقة في كل واحد منهما ولا في احدهما خاصة للزوم الاشتراك او المجاز المخالفين
للاصل فتعين كونه حقيقة في القدر المشترك وهو الخبر المخوف مطلقا فيكون الانذار
متناولا للرواية والفتوى جميعا وذلك لا يضرنا اذ مطلوبنا كونه متناولا للرواية في الجملة
قلت الجواب عن الاول انه كما يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص لفظ القوم بغير
المجتهد فكذا يلزم من حمله على الرواية تخصيصه بالمجتهد للاجماع على انه لا يجوز للعامي

الاشتغال بالاحاديث على الاحكام ثم لا بد من الترجيح بين التقييدين وهو معنا
فان غير المجتهد اكثر من المجتهد وكلما قل التقييد اي كان الخارج بالقيد اقل كان
اولى وعن الثاني ان حمل الانذار على الفعل المشترك يوجب الاكتفاء في القيام بما
بالاتيان بصورة واحدة منه فالقول بكون الفتوى حجة يكفي في العمل بمقتضى النص
وفيه نظر للمنع من الاكتفاء بذلك وانما يتحقق الاكتفاء بما لو لم يكن الامر بالحذر متكررا
متكررا لا انذارا اما على تقديره وهو الواقع اتفاقا فلا وايضا فلا نسلم ان المراد من
الطائفة عدد لا يفيد قولهم العلم قوله لان كل ثلثة فرقة والخارج منها اثنان
او واحد قلنا لا نسلم فانه يصدق على الشافعية انها فرقة واحدة ولا يصدق
عليها انها فرق ولانه يلزم من ذلك وجوب خروج واحد من كل ثلاثة للتفقه وهو
باطل اجماعا والحق انه لا يلزم من صدق كل ثلثة على فرقة صدق عكسه كليا وهو كل
فرقة ثلثة كما في الجماعة وايضا فقوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا ضمير جمع ولا يجوز عوده
الى كل واحد من الطوائف لما تقدم من كون اقل الجمع ثلثة وح يكون عائدا الى مجموع
الطوائف فجاز بلوغهم حد التواتر والجواب ان حمله على الفتوى ملزوم لتخصيص
القوم بغير المجتهد كما تقدم وهو خلاف الظاهر قوله حمله على الرواية ملزوم لتخصيصه
بالمجتهد وهو خلاف الظاهر ايضا قلنا ممنوع فان الخبر كما يروى للمجتهد بعمل فقد
يروى لغيره وكون العامي ممنوعا من استخراج الاحكام من الاحاديث لا يلزم منه عدم
انتفاعه بها من وجه اخر كالانزجار عن المحرمات والاقبال على الطاعات وربما كان
ذلك باعثا له على الرجوع الى المفتي والبحث والنظر الموجبين للاطلاع على معناه وكون
كل ثلثة فرقة ظاهر في اللغة بل هي حقيقة لغة في كل واحد من الاشخاص لانها فعلة من

فرق او فرق كالقطعة من قطع او قطع وانما خصصناها في الاية بالثلاثة لانه لم يكن خروج
الطائفة منها واتحاد فرق الشافعية لامتيازهم بحسب المذهب عن غيرهم فلهذا
اطلق عليهم لفظ الفرق وان كانوا بحسب الشخص فرقا متعددة ولما دل الاجماع على عدم
وجوب خروج طائفة من كل ثلثة بقي معمولا به في الباقي قوله ليتفقهوا ولينذروا
ضمير جمع فلا يصدق على الواحد ولا على الاثنين قلنا يعود الى مجموع الطوائف المقابل
لمجموع القوم المقتضي توزيع البعض على البعض ولا يمكن ارادة المجموع بمعنى انذار المجموع
لكل واحد من القوم لقوله تعالى اذا رجعوا اليهم وانما يصح الرجوع الى الموضع بعد الكون
فيه ومعلوم ان الطائفة من كل فرقة لم تكن في غير تلك الفرقة فلا يكون رجوعها الى
كل الفرق ممكنا بل الى فرقتها الخاصة واعلم انه كما يمكن ان يكون الضمير في قوله
ليتفقهوا ولينذروا عائدا الى النافرين كما فهمه اكثر الاصوليين فكذا يمكن ان يعود
الى المتخلفين من المؤمنين بعد نفور الطوائف منهم الى الجهاد وعليه جماعة من
المفسرين ويكون تفقههم لما يسمعونه مما يتجدد من النصوص الدالة على الاحكام
المبتداة والناسخة لما نقلها من الرسول عليه السلام او بالاجتهاد واستخراج الاحكام من استخراج
ادلتها وصدر الاية دال على هذا وهو قوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة اي الى
الجهاد وقوله اذا رجعوا اليهم يحتمل ان يكون المراد به من السفر كما فهمه الاكثرون
وان يكون المراد الرجوع اليهم في الاحكام والحوادث وهذا اولى لعمومه الثاني
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا اوجب الله التثبت عند اخبار
الفاسق وقد اجتمع فيه وصفان ذاتي لازم وهو كونه خبر واحد وعرضي مفارق
وهو كونه خبر فاسق والمقتضي للتثبت هو الثاني للمناسبة والاقتران فان الفسق

بانسبة التثبت وعدم القبول وح يمتنع كون الاول صالحا للعلية والا لوجب استناد
الحكم اليه لحصوله قبل حصول العرضي فيحصل الحكم به قبل حصول العرضي وذلك يمنع
التعليل به لاستحالة كون اللاحق علة للسابق فاذا اخبر العدل لم يجب التثبت لانتفا
علته فاما ان يجب الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق وهو باطل قطعا او القبول وهو
المطلوب وفيه نظر لمنع الحصر اذ انتفا وجوب التثبت غير ملزوم لاحد الوجوبين اعني
وجوب الرد ووجوب القبول بل هو يجامع جواز القبول وجواز التثبت ثم ان ذلك
معارض بخبر المجهول فانه غير مقبول عند الاكثر مع اقتضا ما ذكرتموه من الدليل قبوله
الثالث ان النبي كان يبعث رسله الى القبائل لتعليم الاحكام الشرعية مع ان المرسلين
الى كل قبيلة ما كانوا عدد التواتر ولا كانوا معصومين ولو لم يكن خبر الواحد حجة
لما كان كذلك واعترض ابو الحسين بجواز كون انفاذ الرسل الى القبائل للفتوى لا
للرواية ويؤيد ذلك ان العوام والجهال فيهم اكثر من المجتهدين باضعاف كثيرة
فاحتياجهم الى المفتي اشد من احتياجهم الى الراوي ومهما لم يبطل هذا الاحتمال
لا يتم الدليل وفيه نظر لان هذا الاحتمال يوجب كون كل واحد من المرسلين فقيها
بالغا رتبة الاجتهاد الفتوى ومن المعلوم خلاف ذلك الرابع اجماع الصحابة
على العمل بخبر الواحد فيكون العمل به حقا اما الاول فلما روي ان ابا بكر قضى بين
اثنين فاخبره بلال ان النبي ص قضى بخلاف قضائك فنقضه وان عمر قضى في
الاصابع بنصف الدية وفصل بينها فكان يجعل في الخنصر ستة ابعرة وفي البنصر
تسعة ابعرة وفي كل واحدة من الوسطى والسبابة عشرة ابعرة وفي الابهام خمسة عشر
بعيرا فلما روي ان في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ابعرة رجع عن رايه وقال

عمر في الجنين

عمر في الجنين رحم الله امرءا سمع من رسول الله في الجنين شيئا فقام اليه حمل بن
مالك فاخبره ان رسول الله صلى الله عليه واله قضى فيه بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا
لقضينا فيه بغيره وكان عمر يرى ان المراة لا ترث من دية زوجها فاخبره الضحاك ان
رسول الله ص كتب اليه ان يورث امراة اشيم الضبابي من زوجها فرجع اليه وقال في
المجوس ما ادري ما اصنع بهم فقال عبد الرحمن بن عوف اشهد اني سمعت رسول الله
يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب فاخذ منهم الجزية واقرهم على دينهم ورجع عثمن
الى خبر فريعة بنت مالك اخت ابي سعيد الخدري لما قالت جئت رسول الله صلى الله
عليه واله استاذنه بعد وفاة زوجي في موضع العدة فقال ع امكثي في بيتك
حتى تنقضي عدتك ولم ينكر عليه الخروج للاستفتا فاخذ عثمن بقولها في الحال في
ان المتوفى عنها تعتد في منزل الزوج ولا تخرج ليلا وتخرج نهارا اذا لم يكن لها من
يقوم باحوالها ورجع اكثر الصحابة الى قول عائشة في الغسل من التقا الختانين
وهذه الاخبار قطرة من بحر الاخبار المعمول بها عندهم من غير انكار من بعضهم
على بعض في ذلك فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم في الاجماع وفيه نظر فان
هذه الروايات اخبار احاد فثبوتها العلم بتحقق الاجماع على قبولها فلو استفيد
قبولها من ذلك الاجماع لزم الدور الخامس دليل العقل وهو ان العمل بخبر الواحد
يقتضي دفع ضرر مظنون فيكون واجبا اما الاول فلان الواحد العدل اذا اخبر ان
الرسول ص امر بكذا حصل الظن انه وجد من رسول الله صلى الله عليه واله هذا الامر و
عنده علم ان مخالفة الرسول ص سبب لاستحقاق العقاب فيحصل من ذلك الظن
وذلك العلم الظن بان تارك ذلك الامر يستحق للعقاب فالعمل به مفض لرفع الضرر المظنون

واما الثاني فلان الدفع الضرر المظنون واجب بالضرورة ولانه لا يمكن العمل بالمرجوح
خاصة مع امكان العمل بالراجح لاستحالة ترجيح المرجوح على الراجح ولا العمل بهما لما
بينهما من المنافاة ولا تركهما لذلك فتعين العمل بالراجح وهو المطلوب احتج المانعون
بان خبر الواحد لا يجوز العمل به في الاصول كمعرفة الله تعالى فكذا لا يجوز العمل به في الفروع
قياسا للفروع على الاصول ولان خبر الواحد انما يفيد الظن واتباع الظن غير جائز
اما الاول فظاهر واما الثاني فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ان الظن لا
يغني من الحق شيئا ان بعض الظن اثم والجواب عن الاول بالفرق فان المطلوب في
الاصول العلم وخبر الواحد لا يفيده واما الفروع فالمطلوب فيها احد الامرين اما
العلم او الظن وخبر الواحد يفيد الظن قطعا وعن الثاني ان النهي عن اتباع الظن
ليس عاما لوجوب العمل به في الفتاوي والشهادات واخبار القبلة والطهارة
والامور الدنيوية اجماعا وفيه نظر فان عدم عموم النهي عن اتباع الظن لا يستلزم
جواز العمل به في صورة معينة الا اذا علم انها غير مندرجة تحت المنهي عنه والظن
الحاصل في الامور المذكورة خارج عن المنهي عنه لتحقق الاجماع على جواز العمل به
فيبقى ما عداه في حيز الاحتمال وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن
ان بعض الظن اثم يوجب اجتناب الظن فيما لم يعلم بدليل كونه غير اثم **قال** قدس سره

البحث الثاني يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع عقل الراوي
وبلوغه واسلامه وعدالته وضبطه وغلبة ذكره على نسيانه فان الصبي اذا لم يكن مميزا
فلا عبرة بقوله وان كان مميزا عرف عدم المؤاخذة على الكذب فلم ينزجر عنه وتقبل روايته
صبيا عند التحمل بالغا عند الاداء لوجود المقتضي للقبول وانتفاء المانع ولا تقبل

رواية الكافر

رواية الكافر وان علم من دينه التحرز عن الكذب لوجوب التثبت عند الفاسق و
المخالف من المسلمين المبتدع ان كفرناه فكذلك وان علم منه تحريم الكذب خلافا
لابي الحسين لاندراجه تحت الاية وعدم علمه لا يخرجه عن الاثم ولان قبول الرواية
تنفيذ لحكم على المسلمين فلا يقبل كالكافر الذي ليس من اهل القبلة احتج ابو الحسين
بان اصحاب الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد
مع علمهم بمذهبهم وانكارهم على من يقول بقولهم والجواب المنع من المقدمتين
ومع التسليم فنمنع الاجماع عليه وغيره ليس بحجة والمخالف غير الكافر لا تقبل روايته
لانه لاندراجه تحت اسم الفاسق **اقول** القائلون بان خبر الواحد حجة
اعتبروا في حجيته شروطا خمسة تتعلق بالمخبر وينظمها شيء واحد وهو كونه راجح
الصدق على الكذب عند السامع الاول كونه عاقلا فان المجنون عاجز عن الضبط
والاحتراز من الخلل فلا يحصل الظن بخبره الثاني كونه بالغا فان الصبي ان لم يكن
مميزا لم يكن بقوله اعتبار فلا يحصل به ظن وان كان مميزا عرف عدم مؤاخذة الشارع
اياه على الكذب فلم يحصل انزجاره عنه ومع لا يحصل الظن بقوله ولان عدم قبول
رواية الفاسق يستلزم اولوية عدم قبول رواية الصبي لان الفاسق يخاف الله تعالى
من اقدامه على الكذب والصبي ليس كذلك اما لو كان صبيا حال تحمل الرواية بالغا
عند ادائها قبلت وهو قول الاكثر لوجود المقتضي للقبول وهو كونه حال الاداء كاملا
جامعا للشرائط المعتبرة فيه وانتفاء المانع وهو اعتقاده عدم المؤاخذة على الكذب
المستند الى الصبي الثالث الاسلام فلا تقبل رواية الكافر مطلقا سواء كان من غير اهل
القبلة كاليهودي والنصراني او منهم كالمجسمة والخوارج والغلاة عند من يكفرهم

اما الاول فمجمع عليه سواء كان من مذهبه تحريم الكذب او لم يكن وان كان ابو حنيفة يقبل
شهادة الذمي على مثله لانه صرح بعدم قبول روايته فلم يكن ذلك قادحا في الاجماع و
لانه فاسق لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية
لما تقدم واما الثاني فقد اختلفوا فيه فقال القاضيان لا تقبل مطلقا وقال ابو
الحسين ان كان مذهبه تحريم الكذب قبلت والا فلا والحق الاول لنا انه مندرج تحت
الاية وهي قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا لكونه فاسقا بدليل قوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون فيكون مردود الرواية وعدم علمه بكونه كافرا لا يخرجه
عن اسم الفسق وليس عذرا لانه ضم جهلا الى كفر ولان في قبول روايته تنفيذ حكم على
المسلمين الى يوم القيمة فيكون ممنوعا قياسا على الكافر الذي ليس من اهل القبلة
لاشتراكهما في مطلق الكفر الذي هو مظنة الكذب احتج ابو الحسين بان اصحاب
الحديث قبلوا اخبار السلف كالحسن البصري وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم
بمذهبهم واعتقادهم كفر القائل والجواب المنع من المقدمتين معا وهما قبول اصحاب
الحديث اخبار المذكورين وعلمهم بمذهبهم واعتقادهم كفر من يقول به سلمناهما لكن
ان كان المراد مجموع اصحاب الحديث بحيث يكون ذلك اجماعا منهم منعناه وكيف
وهو محل الخلاف وان كان المراد البعض لم يكن حجة واما المخالف في العقائد الذي
لا يبلغ الى حد الكفر فلا تقبل روايته عندنا لانه لا يخرج عن اسم الفاسق للاية المذكورة
قال قدس الله روحه البحث الثالث في العدالة انما تقبل رواية العدل لان
ايجاب التثبت عقيب الفسق يقتضيه والعدالة كيفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة
التقوى والمروة ويقدح فيها فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة ويعود بالتوبة

ولا يقدح فيها

ولا يقدح فيها الصغيرة نادرا وانما تحصل المعرفة بها بالاختبار الحاصل من الصحبة
المتكررة المتاكدة او التزكية من العدل ولو الفاسق اذا لم يعلم كونه فاسقا فان كان
فسقه مقطوعا به لم تقبل روايته وفي المظنون كذلك على الاقوى وان علم ردت
روايته اجماعا وهل تقبل رواية المجهول الاقوى المنع لان المقتضي لنفي العمل بخبر الواحد
وهو الظن ثابت ترك العمل به في العدل لقوة الظن ولان عدم الفسق شرط قبول
الرواية ومع الجهل بالشرط يتحقق الجهل بالمشروط ولان الصحابة ردوا روايته
فيه احتج ابو حنيفة بقبول قوله في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق الجارية ولان
الفسق شرط التثبت فاذا لم يعلم الوصف لم يجب التثبت والجواب لا يلزم من قبول
الرواية في هذه الاشياء الناقصة مع جهالة الراوي قبولها في المناصب الجليلة
والفسق لما كان علة التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت
اقول هذه اشارة الى الشرط الرابع من الشرائط الخمسة السابقة وهو
العدالة والمراد بها كيفية راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروة
بحيث تحصل طمانينة نفس السامع بصدق المخبر ويعتبر فيها اجتناب الكبائر
وعدم الاصرار على الصغائر واجتناب بعض الصغائر المؤذية بدناءة النفس كالتطفيف
في الحبة وسرقة باقة بقل وبعض المباحات القادحة في المروة كالاكل في الطريق
ومصاحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط ان كل ما لا يؤمن معه الاقدام على
الكذب فاجتنابه يعتبر في العدالة اما الصغيرة نادرا فلا تقدح في العدالة
اذا لم تؤذن بدناءة النفس واذا زالت العدالة باقتراف شيء من الكبائر او الاصرار على
الصغائر عادت بالتوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة اليها

فاختلف في الكبائر فقال بعضهم هو كل ما توعد الله عليه بخصوصيته كقتل النفس
والزنا وقال آخرون الكبائر تسع الشرك بالله تعالى وقتل النفس وقذف المحصنات
والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في بيت الله الحرام اي الظلم فيه وروى ذلك ابن عمر عن ابيه عن النبي
صلى الله عليه وآله ورواه ابو هريرة عن النبي صلعم وزاد عليه اكل الربا وروي عن علي ع
زيادة على ذلك شرب الخمر والسرقة ولما كانت العدالة كامنة لم يكن لنا وسيلة
الى معرفتها الا بظواهر الافعال الدالة عليها فهي اذن تحصل من الاختبار الحاصل
من الممارسة المتاكدة والصحبة المتكررة خلوة وجلوة ومن تزكية العدل الخبير وقوله
طاب ثراه انما نقبل رواية العدل يتضمن حكمين احدهما ايجابي وهو قبول روايته
والثاني سلبي وهو عدم قبول رواية غيره لما عرفت من كون انما للحصر ويدل عليهما
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكن دلالته على الثاني بصريحه وعلى الاول
بفحواه واعلم ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية
اجماعا سواء كان فسقه معلوما او مظنونا والثاني ان كان فسقه مقطوعا لم تقبل
روايته وان كان مظنونا فالاقوى انه كذلك لاندراج كل منهما تحت اسم الفاسق
فوجب التثبت في خبره للآية ولانه ضم الى فسقه جهلا وهو فسق آخر واذا كان
احد الفسقين كافيا في وجوب التثبت في الخبر فمجموعهما اولى وقال فخر الدين
انه مقبول الرواية بالاتفاق وكلام صاحب الاحكام يؤذن بان فيه خلافا واختار
قبول رواية من كان فسقه مقطوعا وهو مذهب الشافعي حيث قال واقبل رواية
اهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم

خلافا للقاضي

خلافا للقاضي ابي بكر وقال اقبل شهادة الحنفي واحده في النبيذ احتج فخر الدين بان
ظن صدقه راجح والعمل عند الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فيجب العمل به
والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا مع تحقق المانع من القبول وهو الفسق ولما
المجهول حاله في العدالة والفسق اذا كان معلوم الاتصاف بالاسلام فالاكثر على عدم
قبول روايته وهو مذهب اصحابنا والشافعي وقال ابو حنيفة تقبل لنا وجوه الاول
ان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا خالفنا
في حق من عرفنا عدالته لقوة الظن في خبره فيبقى في المجهول حاله على الاصل الثاني
ان عدم الفسق شرط لجواز قبول الرواية لما عرفت من وجوب التثبت عند خبر الفاسق
فالمجهول حاله لا يعلم عدم فسقه فلا يكون جواز قبول روايته معلوما لان الجهل
بالشرط ملزوم للجهل بالمشروط الثالث اجماع الصحابة على رد خبر المجهول فان عليا
عليه السلام رد خبر الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الرواة ورد عمر خبر فاطمة بنت
قيس وقال كيف نقبل قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد عمر ايضا خبر ابي موسى
الاشعري في الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول اذا
استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يأذن له فلينصرف حتى رواه معه ابو سعيد الخدري
احتج ابو حنيفة باجماع المسلمين على قبول قول المسلم في تذكية اللحم وطهارة الماء ورق
الجارية وكونه على الطهارة وجهة القبلة للاعمى وان كان مجهولا فيقبل قوله في غيره
وبان الامر بالتثبت معلق على الفسق مشروط به والمعلق على الشرط عدم عند عدمه
كما تقدم فما لم يعلم تحقق الفسق لم يجب التثبت والجواب عن الاول المنع من الملازمة
فانه لا يلزم من قبول قول المجهول في هذه الامور الناقصة الجزئية قبول قوله في المنا

الجليلة والامور الكلية فان الرواية تستلزم شرعا عاما وحكما كليا ولان تلك الامور
الجزئية مما يعم به البلوى واعتبار العدالة في المخبر بها حرج عظيم ومشقة فكان
منفيا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج بخلاف الرواية ولان قول الفاسق
مقبول في كثير منها اتفاقا مع عدم قبول روايته في شيء ما وعن الثاني بان الفسق
لما كان علة لوجوب التثبت وجب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء وجوب التثبت الذي
هو معلوله وقبل العلم بنفي الفسق لا يكون انتفاء وجوب التثبت معلوما وفيه نظر
فان التثبت انما يجب عند ظهور الفسق لا عند احتماله والا لوجب التثبت عند
اخبار العدل لانه ليس بمعصوم لتحقق احتمال فسقه في نفس الامر وفسق المجهول
حاله المعلوم اسلامه ليس بظاهر اذ الظاهر عدالته لان اعتقاده دين الاسلام مما
يزجره عن الفسق غالبا اذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط الخامس هو كون الراوي
ضابطا يغلب ذكره الاشياء المعلومة له على نسيانه اياها فلو كان بحيث لا يضبط
الاحاديث ولا يفرق بين مزايا الالفاظ ولا يتمكن من حفظها بنصها لم تقبل روايته
وكذا لو كان مختل الطبع بحيث يغلب عليه النسيان والذهول والسهو والغفول
لانه لا يحصل عن خبره ظن غالب بل لا ظن مطلقا فوجب اطراح خبره **قال** [illegible]
البحث الرابع في الجرح والتعديل يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون
الرواية لان شرط الشيء لا يزيد على اصله كالاحصان يثبت بشاهدين والزنا باربعة
ثم المزكي ان كان عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفي بالاطلاق فيهما منه والا وجب
استفساره فيهما ويشترط كون المزكي والجارح عدلا واذا تعارض الجرح والتعديل
قدم الجرح ان امكن الجمع والا فالترجيح ان حصل والا الوقف واعلى مراتب التزكية الحكم

بشهادته ثم قول المزكي هو عدل لاني عرفت منه كذا وكذا او يطلق مع علمه بشرائط
او الرواية عنه ان عرف انه لا يروي الا عن عدل والا فلا والعمل بروايته ان عرف
استناد العمل اليها ولا يحصل الجرح بترك الحكم بالشهادة لاختصاصها بعد الاشتراك
مع الرواية في العقل والبلوغ والاسلام والعدالة بالحرية والذكورة والبصر والعدد
وانتفاء العداوة والصداقة وان لم يكن بعضها عاما **اقول** لما بين ان العدالة
شرط في قبول الرواية وانها تعلم تارة بالاختبار وقد تقدم الاول والثاني هو الم
التزكية والفسق المانع من قبول الشهادة كذلك والاخبار به يسمى جرحا اشار
هنا الى مسائل من احكام التزكية والجرح الاولى شرط بعضهم العدد في المزكي
والجارح في الرواية والشهادة معا عملا بالاحتياط وقال القاضي ابو بكر لا يعتبر العدد
فيهما معا وان الاحوط اعتباره في الشهادة واعتبره الاخرون في الشهادة دون
الرواية وهو الاظهر اما اعتباره في الشهادة فللاحتياط حتى ان بعضهم ذهب
الى ان مزكي شهود الزنا يشترط كونهم اربعة ولان الظن الحاصل بهما يجب العمل
به اتفاقا والظن الحاصل بالواحد ليس كذلك لفقدان ما يدل على تسويغه مع قيام
ما يدل على ان بعض الظن اثم وذلك البعض غير معين فجاز كون ما يحصل بتزكية
الواحد او جرحه منه واما عدم اعتباره في الرواية فلان العدالة شرط لقبول
الرواية التي يقبل فيها الواحد فما يكون اولى بقبول الواحد فيها لان طريق ثبوت
الاصل اقوى من طريق ثبوت شرطه كما في الاحصان الذي هو شرط لتاثير الزنا
في الرجم فانه يثبت بشاهدين والاصل اعني الزنا لا يثبت الا باربعة اذا تقرر هذا فاعلم
انه تقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما الثانية اختلفوا في انه هل يجب

ذكر السبب في التعديل والجرح فذهب الشافعي الى اعتباره في الثاني دون الاول
لاختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وعكس اخرون
واوجبوا ذكر السبب في العدالة دون الجرح لان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة
برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على
الظاهر منها فلا بد من ذكر السبب وقال اخرون هو معتبر فيهما اخذا بمجامع كلام
الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لانه ان لم يكن من اولي البصائر
بهذا الشان لم يصلح للتزكية والجرح وان كان منهم لم يكن للسؤال والاستفسار معنى
وهذا حق ان كان مذهبه موافقا لمذهب الحاكم او المجتهد والا وجب الاستفسار
لجواز جرحه بما لا يوجب الجرح عند الحاكم كما لو قال الشافعي هو فاسق بناء منه على انه
شرب النبيذ وكون الحاكم شافعيا الثالثة اذا تعارض الجرح والتعديل بان يقول
احد المعدلين هو عدل ويقول الاخر هو فاسق فان امكن الجمع بان يكون الجارح مطلعا
من احواله على ما لم يطلع عليه المعدل قدم الجرح وان لم يكن كما لو جرح احدهما بامر صرح
الاخر اعني المعدل بنفيه وجب الترجيح فان كان احدهما اتقى او اورع او اشد ضبطا
او اختص بغير ذلك مما يوجب ترجيح خبره عمل على الراجح والغي المرجوح والا وجب الوقف
الرابعة للتزكية مراتب اربعة اعلاها ان يحكم بشهادته لان كل ما يعتبر في قبول الرواية
من الصفات البلوغ والعقل والايمان والعدالة والضبط فهو معتبر في الشهادة وقد
يعتبر في الشهادة امور اخر كالحرية والذكورة والبصر الثانية ان يقول هو عدل لاني عرفت
منه كذا وكذا او لم يذكر السبب وكان عارفا بشروط العدالة واسبابها كفى على ما تقدم
الا ان يكون اخفض من ذكر السبب الثالثة ان روى عنه خبرا وقد اختلف في انه هل يكون

ذلك تعديلا ام لا والحق انه ان عرف انه لا يروي الا عن الثقات اما من عادته او تصريحه
قوله كان تعديلا والا فلا لان عادة كثير من السلف الرواية عن العدل وغيره الرابعة
ان يعمل بروايته اي بالحكم الذي تضمنته روايته اذا علم انه انما عمل بالحكم المذكور للرواية
المذكورة وانما كان ذلك تعديلا لانه لو لم يكن عدلا عنده لكان هو فاسقا هذا ان قلنا
بالمنع من العمل برواية المجهول حاله اما لو جوزناه لم يكن تعديلا ولو احتمل استناده في
العمل بذلك الحكم الى الاحتياط او رواية اخرى لم يكن تعديلا الخامسة ترك الحكم بشهادة
الشاهد ليس جرحا بما يوجب رد الرواية لان الرواية والشهادة تشتركان في اعتبار
الشرائط الاربعة اعني العقل والبلوغ والاسلام والعدالة وتختص الشهادة باعتبار
امور ستة غير معتبرة في الرواية وهي الحرية والذكورة والبصر والعدد وانتفاء العداوة
والصداقة للاتفاق على قبول رواية العبد والمراة والعدو عن عدوه وغيره والصديق
عن صديقه وغيره واما البصر فليس شرطا للرواية لان الصحابة رووا عن زوجات
النبي ﷺ اخبارا كثيرة وهم في حقهن كالضرير لتحريم نظرهم اليهن ومع ذلك لا يكون ترك الحكم
بالشهادة ملزوما للعلم بقبول الرواية لجواز استناده الى فقد احد الامور الستة المعتبرة
في الشهادة خاصة مع تحقق الامور الاربعة المعتبرة فيها وفي الرواية جميعا واعلم
ان كون كل واحد من الامور الستة المذكورة شرطا لقبول الشهادة ليس عاما اي في
كل شهادة اما الحرية فعند من يرد شهادة العبد مطلقا واما عند من يرى قبول شهادته
على غير مولاه دونه او بالعكس فلا يكون عنده شرطا في مطلق الشهادة واما الذكورة فليست
شرطا فيما يقبل فيه شهادة النساء كعيوبهن وميراث المستهل وغير ذلك واما البصر
فليس شرطا في الشهادة بما لا يفتقر العلم به الى المشاهدة كالعقود والايقاعات والعدد

غير معتبر عند بعض الفقهاء في الشهادة بهلال رمضان وانتفاء العداوة غير شرط
في الشهادة للعدو وغيره ولا في الشهادة على غيره وانتفاء الصداقة ليست شرطا
في الشهادة على الصديق وغيره ولغيره ولا في الشهادة له عند الاكثر قال
قدس الله روحه البحث الثا الخامس فيما عده شرطا وليس كذلك لا يشترط في الرواية
تعدد الراوي فيقبل الواحد وان لم يعتضد بظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد
او انتشار وان كان في الزنا لعمل الصحابة بالواحد من دون ذلك ولدلالة عموم
ان جاءكم فاسق بنبا عليه ولا يشترط تصديق الاصل رواية الفرع نعم يشترط عدم
التكذيب وبينهما واسطة ولا يشترط فقه الراوي وان خالفت روايته القياس
خلافا لابي حنيفة للعموم ولان الحجة في قول الرسول عليه السلام ولقوله ع نضر الله
ولا علمه بالعربية ولا معنى الخبر لان الحجة في قوله ع ولا تعدد روايته فلو روى خبرا واحدا
قبل وان كثر مع قلة المخالطة فان امكن ضبط مثله لذلك قبل والا فلا ولا يشترط
اشتهار نسب الراوي بل يقبل روايته مع الشرائط وان جهل نسبه ولو كان له اسمان
وهو مجروح باحدهما لم يقبل لامكان ان يكون هو المجروح اقول هذه امور ذهب قوم
الى انها شروط لقبول رواية الراوي وليست كذلك فمنها العدد قال ابو علي الجبائي
لا يقبل في الرواية الا عدلان واما رواية العدل الواحد فهي غير مقبولة ما لم يعضدها
ظاهر او عمل بعض الصحابة او اجتهاد او يكون الحديث منتشرا فيهم وحكى القاضي عبد
الجبار عنه انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة عليه والحق خلافه لان
الصحابة عملوا على خبر الواحد المجرد عن الامور المذكورة كما تقدم واجماعهم حجة
قاطعة ولان قوله ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا دال على قبول خبر الواحد العدل مطلقا

كما سبق تقريره احتج الخصم بقياس الرواية على الشهادة بل اعتبار العدد في الرواية
اولى لانها تتضمن شرعا عاما وحكما كليا بخلاف الشهادة ولان الدليل ينفي العمل
بخبر الواحد لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا ترك العمل به في خبر العدلين
لقوة الظن ولاعتبار الشارع اياه في الشهادة فيبقى في غيره على الاصل المنع و
الجواب عن الاول انه منقوض بالحرية والذكورة وغيرهما من الامور المعتبرة في الشهادة
دون الرواية وعن الثاني ان الله تعالى امرنا بالتمسك بخبر الواحد كما تقدم وح يكون
التمسك به معلوما لا مظنونا فلا يندرج تحت النهي عن العمل بالظن ومنها تصديق
الاصل وهو غير شرط في قبول رواية الفرع نعم يشترط عدم تكذيبه الفرع وبين
التصديق والتكذيب واسطة وهي السكوت او التشكيك اما الاول فلوجود المقتضي
للعمل بالرواية من دونه وهو خبر العدل السالم عن معارضة تكذيب الاصل فاشبه
موت الاصل او جنونه واما الثاني فلكون تكذيبه الفرع ملزوما لكذب احدهما اما
في التكذيب او في الرواية وذلك موجب لعدم قبولها ومنها فقه الراوي وليس شرطا
سواء وافقت روايته القياس او خالفته خلافا لابي حنيفة في الثاني لعموم الدليل
الدال على عموم قبول رواية العدل الفقيه وغيره مع موافقة القياس ومخالفته ولان
الحجة انما هي قول الرسول صلعم وح لا فرق بين كون ناقله فقيها او غير فقيه ولقوله ع
نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه وليس بفقيه
احتج المخالف بان الدليل ينفي العمل بخبر الواحد كما تقدم خالفناه فيما اذا كان الراوي
فقيها لان الاعتماد على روايته اوثق فيبقى في غيره على الاصل والجواب ما مر من قيام
الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد العدل مطلقا ومنها علم الراوي بالعربية ومعنى الخبر

ولیس ذلك شرطا لان الحجة انما هي في قول الرسول عم لا في قول الراوي والاعجمي وجاهل
معنى الخبر يمكنهما حفظ لفظ الرسول عم كما يتمكنان من حفظ القران العزيز ومنها تعدد
الرواية وليس ذلك شرطا فلو لم يرو الاخبار احاد قبل لعموم الدليل الدال على قبول
خبر الواحد العدل اما لو كثر من الحديث مع قلة مخالطته اهله فان كان يضبط مثله
ما رواه في مثل زمانه ومخالطته ارباب الحديث قبلت روايته والا توجه الطعن
على كل رواياته ومنها كون الراوي معروف النسب وهو غير شرط فتقبل روايته
مع تحقق شرائط القبول وان كان نسبه مجهولا لشمول دليل وجوب قبول خبر الواحد
العدل معروف النسب ومجهوله نعم لو كان له اسمان وهو مجروح باحدهما معدل بالاخر
لم تقبل روايته لاحتمال كونه هو المجروح هذا اذا كان مترددا بينهما ولو كان باحدهما
اشهر من الاخر وهو معدل بالاشهر قبلت روايته لحصول الظن بعدالته ح وهذا انما
يتاتى اذا كان له مشارك في احد الاسمين ولو كانا مختصين به او علم انه مراد من كل
منهما قدم الجرح على التعديل اذا تعارضا كما تقدم ولو كان له مشارك في الاسم الذي
عدل به ولم يعلم المراد منه لم تثبت عدالته لاحتمال كون المعدل مشاركه دونه ولو كان
له مشارك في الاسم الذي جرح به خاصة لم يقدح في العدالة لاحتمال كون المجروح
مشاركه ولو كان له مشارك فيهما كان مجهول العدالة والفسق مع تساوي نسبة
الاسمين اليه والى مشاركه **قال** قدس الله روحه البحث السادس في التعارض
بينه وبين غيره الدليل العقلي القطعي اذا عارض الخبر فان قبل الخبر التاويل ولو
على ابعد الوجوه حمل عليه والا رد وان عارضه كتاب او سنة متواترة او اجماع فكذلك
الا على وجه التخصيص لعموم الكتاب والسنة والاجماع فانه جائز ولا امتناع في ان يكلفنا

العمل بالكتاب او السنة المتواترة او الاجماع ما لم يرد خبر واحد يعارضها الا ان هذا
الاحتمال غير واقع اجماعا ولما لم يكن القياس عندنا حجة كان العمل بمضمون الخبر عند
معارضة القياس متعينا نعم قد يكون القياس منصوص العلة فالاقوى ح قبوله
فتعين الترجيح فان كانت العلة قطعية العلية والثبوت فيهما قدم وان كان الاصل
ثابتا بذلك الخبر قدم الخبر واذا عارضه فعل الرسول عم وساوى حكمنا وتناوله
الخبر وامكن تخصيص احدهما بالاخر خص به والا فالترجيح اذا لم يمكن وعمل اكثر الامة
بخلاف مقتضاه لا يوجب رده لكنه مرجح ولو خالف مذهب الراوي روايته لم يقدح
لجواز استناده الى ما ظنه دليلا وليس به ولو اقتضى الخبر العلم وفي القطعية توافق
لم يقبل والا رد لجواز اسماع البعض والاقتصار بالقطعي للاخر اما مع علم الموافقة
فانه لما كان التكليف يقتضي العلم وليس له صلاحيته لزم تكليف ما لا يطاق وان
اقتضى العمل وجب قبوله وان عمت البلوى به لعموم الادلة ولثبوت النبي في الرعاف
والقهقهة وخالف ابو حنيفة في قوله لو كان صحيحا لاشتهر عادة لتواتر لئلا ينقطع
عمن كلف به لما لا يعم به البلوى **أقول** لما ذكر قبول خبر الواحد الراجعة الى حال
الراوي ذكر ما يرجع الى معنى الرواية منها وذلك امور منها عدم المعارض فاعلم ان
المتعارضين هما اللذان لا يمكن الجمع بين مدلوليهما اما بان يكون احدهما ينفي ما اثبته
الاخر من الحيثية التي اثبتها مطابقة كما لو قال صل في الوقت الفلاني فرضا ثم قال
لا تصل في ذلك الوقت فرضا او التزاما كما لو قال اطعم في ذلك الوقت وصل فيه
نفلا اذا تقرر هذا فاعلم ان الدليل القاطع المعارض لخبر الواحد ان كان عقليا فاما
ان يقبل الخبر التاويل ولو على ابعد الوجوه او لا فان كان الاول اولناه ولم نحكم برده وا

وان كان الثاني قطعنا بكذبه لان الدليل العقلي لا يحتمل النقيض فاذا كان خبر الواحد
غير محتمل للنقيض في دلالته وهو محتمل للنقيض في متنه لما عرفت من عدم افادة خبر
الواحد العلم وجب القطع بوقوع ذلك المحتمل والا لزم الكذب على الشارع وانه محال
وان كان سمعيا وهو منحصر في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع فقد قيل انه غير
ممتنع ان يقول الله تعالى امرتكم بالعمل بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع بشرط ان لا يرد
خبر واحد على مناقضته فان ورد فاعملوا بالخبر لا بهذه الادلة القطعية لكن الاجماع
دل على نفي هذا المحتمل وفيه نظر لان ذلك يخرج الادلة المذكورة عن كونها قطعية
لان احتمال ورود الخبر الصادق على مناقضتها ثابت اللهم الا ان يكون المراد كونها
قطعية في متنها لا في دلالتها وح اما ان لا يكون احدهما قابلا للتاويل او يكون والاول
متعين فيه العمل بالقطعي والقطع بكذب خبر الواحد والا لزم البدا واما الثاني فان كان
القابل للتاويل هو القطعي خاصة اول ولم يرد خبر الواحد لان فيه جمعا بين الدليلين
كما تقدم في باب التخصيص وبالعكس يعمل بالقطعي وكذا لو كان كل منهما قابلا للتاويل لان
كل واحد من الادلة القطعية لما ساوى خبر الواحد في كون دلالته ظنية واختص هي
بمزيد القوة من حيث ان متنها قطعي وجب تقديمها عليه ولو عارضه دليل ظني فان
كان مثله كان الحكم فيه ما ياتي في باب التراجيح وان كان قياسا عمل بالخبر لان القياس ليس بحجة
عندنا مع عدم المعارض فكيف معه نعم لو كان القياس منصوص العلة كان حجة عند المص طاب ثراه
وهو موافقيه وح اما ان يكون الخبر مقتضيا التخصيص لحكم القياس او بالعكس او يتنافيا
بالكلية فان كان الاول وجب الجمع بينهما عند مجوزي تخصيص العلة وعند غيرهم يجب
ترجيح ما لو تنافيا بالكلية وان كان الثاني جمع بينهما لان تخصيص عموم الكتاب والسنة

المتواترة بالقياس

المتواتر بالقياس المذكور جائز فتخصيص خبر الواحد به اولى بالجواز وان كان الثالث
فان كان اصل القياس ثابتا بذلك الخبر عمل بالخبر وقدم على القياس اجماعا وفاقا وان
كان ثابتا بغيره فان كانت مقدمة القياس من ثبوت الحكم في الاصل وكونه معللا
بالوصف المخصوص وثبوت ذلك الوصف في الفرع كلها قطعية قدم على الخبر لان
الحكم الثابت بالقياس المذكور ح قطعي فلا يعارضه خبر الواحد المفيد للظن وان
كانت باجمعها ظنية قدم الخبر لقلة ما يتوقف عليه من الظنون والحق اعتبار الترجيح
لاحتمال توقف الخبر على مقدمات ظنية زيادة على مقدمات القياس ولو عارضه
فعل الرسول كما روى انه فعل فعلا منافيا لمقتضى الخبر وكان الخبر متناولا له
ولم يثبت التاسي به مطلقا وفي تلك الواقعة فان امكن تخصيص احدهما بالاخر
خص مطلقا وان لم يمكن فان كان احدهما متواترا والاخر احادا قدم المتواتر لكونه قطعيا
وان لم يتفاوتا في ذلك وجب الترجيح بينهما والعمل بالراجح منهما اما في سنده او في دلالته
على الحكم وان لم يكن الخبر متناولا له او لم يثبت التاسي به في ذلك الفعل لم يتحقق
التعارض وعمل اكثر الامة بخلاف مدلول الخبر لا يوجب رده لانهم بعض الامة فلا يكون
قولهم بمجرده حجة نعم ذلك معدود من المرجحات للمعارضة بمعنى انه لو كان هناك خبر واحد
دال على ما عمل عليه الاكثر رجح على الاول لان عمل الاكثر من ذلك الخبر وعلمهم بمقتضى
منافيه لا يكون غالبا الا لاطلاعهم على ما يوجب ذلك من المرجحات اما لو كان
مذهب الراوي منافيا لمدلول روايته فالحق انه لا يقدح فيها لاحتمال استناده في
مذهبه الى ما ظنه دليلا ولم يبين دلالته عليه وقد تقدم ذلك في باب التخصيص ولو كان
خبر الواحد مقتضيا للعلم بشيء فان كان التكليف به شاملا لمن سمعه ومن لم يسمعه وكان

في الادلة القطعية ما يدل عليه جاز ولم يقدح ذلك في الخبر لاحتمال ان يكون ع قاله
واقتصر على اسماع احاد الناس واقتصر في غيرهم على الدليل القطعي الدال عليه وان لم
يكن في الادلة القطعية ما يدل عليه قدح ذلك في صحة الخبر ووجب رده سوا اقتضى
علما او لا لانه لما لم يفد العلم لغير سامعيه مع تضمنه تكليف الجميع به لزم تكليف ما لا يطاق
اما لو كان التكليف به مقصورا على سامعيه لم يقدح ذلك فيه لافادة قولهم ع اياهم
العلم ولو اقتضى العمل خاصة قبل وان عمت به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء
بمس الذكور وخبر ابي هريرة في غسل اليدين عند القيام من النوم خلافا للحنفية لنا
ادلة وجوب العمل بخبر الواحد عامة في ما يعم به البلوى وغيره ولاجماع الصحابة على
العمل به فيما يعم به البلوى لرجوعهم الى خبر عائشة في التقا الختانين وعمل ابو بكر
على خبر المغيرة في توريث الجدة السدس حيث قال لها لم اجد لك في كتاب الله فقال
له المغيرة ان رسول الله ص اطعمها السدس ورجوعهم في احكام القي والرعاف و
القهقهة في الصلوة ووجوب الوتر الى اخبار احاد وقبول الحنفية اخبار الاحاد فيها
يناقض مذهبهم احتجوا بانه لو كان صحيحا لاشاعه رسول الله ص ولا وجب نقله على جهة التواتر
حذرا من ان لا يصل الى من كلف به فلا يكون قادرا على العمل به ولو فعل ص ذلك لنقل متواترا
لتوفر الدواعي على نقله ولما لم ينقل كذلك علم كذبه والجواب المنع من وجوب اشاعة الرسول
اياه وانما يلزم ذلك ان لو تضمن العلم او ايجاب العمل به على كل حال اما اذا لم يتضمن علما وكان
ايجابه مشروطا ببلوغه الى المكلف فلا محذور ولا يستلزم عدم نقله تكليفا بغير المقدور
مع انه معارض بما لا يعم به البلوى فان تجويز عدم وصول الحكم الى المكلف به قائم مع ان ذلك
جائز عنده وغير قادح في الخبر فان اعتذر بان التكليف هنا مشروط بان يبلغ المكلف فكذلك

قلنا فكذا

قلنا فكذا نقول فيما يعم به البلوى **قال** قدس الله روحه البحث السابع في كيفية
الرواية اعلى المراتب قول الصحابي سمعت رسول الله يقول او اخبرني او حدثني او
شافهني ثم قال رسول الله ص كذا ثم امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا ثم امرنا بكذا
ونهينا ثم من السنة كذا ثم عن النبي ص كذا ثم نفعل كذا او على المراتب في غيره حدثني
فلان او اخبرني او سمعته ان قصد اجمالا او تفصيلا والا سمعته دون الاولين ثم ان
يقال للراوي هل سمعت الحديث من فلان فيقول نعم او يقول بعد القراءة عليه الامر كما
قرئ علي فيجوز حدثني واخبرني وسمعته ثم ان يكتب الى غيره اني سمعت كذا من
فلان فالمكتوب اليه العمل مع ظنه انه خطه فيقول اخبرني دون سمعته وحدثني ثم ان
يقال له هل سمعت هذا فيشير براسه نعم فيجب العمل ولا يجوز حدثني ولا اخبرني ولا
سمعته ثم ان يقرا عليه حدثك فلان فيسكت مع ظن ان السكوت للتصديق فالاولى
العمل ح واختلفوا فمنع المتكلمون من الرواية وجوزها الفقهاء لان الاخبار لافادة
العلم والسكوت هنا افاد العلم بان المسموع كلام رسول الله ثم المناولة بان يشير
الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه فانه محدثا وراويا لغيره وان لم يقل
لغيره اروه عني ولو قال له حدث عني ما فيه ولم يقل اني سمعته لم يكن محدثا وانما اجاز
له التحدث وليس له ان يحدث به عنه فانه يكون كاذبا ثم الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره
قد اجزت لك ان تروي ما صح عندك من احاديثي وهذا وان اقتضى ظاهره الكذب لانه
اباح له ان يحدث بما لم يحدثه لكنه في العرف يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني سمعته
فاروه عني **اقول** لما ذكر الامور الراجعة الى متن الرواية شرع في ذكر ما يرجع الى
لفظها واعلم ان الراوي عن النبي صلى الله عليه وآله قد يكون صحابيا وقد لا يكون والمراد

من الصحابي من رأى النبي صم وصحبه ولو ساعة واحدة سواء اختص به اختصاص المصحوب
أو لا وسواء روى عنه أو لا لأنه مأخوذ من الصحبة المشتركة بين طويل المدة وقصيرها
وبين من روى عنه ومن لم يرو ولقبولها التقسيم إلى هذه الأقسام ولأنه لو حلف
لا يصحب فلانا يحنث بمصاحبته لحظة واحدة ولصدقها مع سلب الصحبة المذكورة
وقال قوم إنما يطلق الصحابي على من رأى النبي صم إذا اختص به اختصاص المصحوب و
طالت مدته وإن لم يرو عنه وشرط آخرون في صدقه أخذ العلم عنه والنزاع في ذلك
لفظي ومراتب ألفاظ الصحابي في الرواية سبع الأولى وهي أعلاها أن يقول سمعت
رسول الله صم يقول كذا أو أخبرني أو حدثني أو شافهني الثانية أن يقول قال رسول الله
كذا وإنما كانت هذه أخفض من الأولى لأن في الأولى تصريحا بأنه روى عن النبي صم
بلا واسطة وفي الثانية يحتمل التوسط لأن كثيرا ما يقول الواحد قال رسول الله صم
اعتمادا على ما نقل إليه عنه لكن إذا صدر ذلك من الصحابي كان ظاهرا في سماعه من
الرسول عم ويكون حجة عند الأكثر وقال القاضي أبو بكر لا يحكم بذلك لتردده بين سماعه
من الرسول عم ومن غيره فمن قال بعدالة كل واحد من الصحابة يجعل حكمه حكم ما سمعه من
الرسول عم وفيه نظر لجواز رواية الصحابي عن صحابي آخر بواسطة غير صحابي ومن أجرى
الصحابة مجرى غيرهم في احتمال العدالة وعدمها يجعل حكمه حكم المرسل الثالثة أن يقول
أمر النبي صم بكذا أو نهى عن كذا وإنما كانت هذه أدون من الثانية لأن فيها مع احتمال
التوسط احتمالا آخر وهو توهم ما ليس بأمر ولا نهي أمرا أو نهيا لاختلاف الناس في صيغ
الأمر والنهي وتشابههما ولهذا اختلفوا في حجيته والأكثرون على أنه حجة لأن الظاهر
من حال الراوي أنه لا يطلق هذه اللفظة إلا عند تيقنه مراد الرسول عم من لفظه واعترض

بجواز اكتفا

بجواز اكتفائه بظن ذلك فإن قيل هذه الصيغة حجة فلو أطلقها الراوي مع تجويزه
خلاف ذلك كان إيجابا على الناس ما لا يكون واجبا عليهم وذلك يقدح في عدالته
قلنا هذا دور ظاهر لأنه لا يمكن العلم بأن الراوي ما أطلق هذه اللفظة إلا بعد علمه
بمراد الرسول عم إلا إذا علم أنه حجة وإنما أثبتم كونه حجة بذلك فيدور وأيضا فقوله أمر
الرسول عم بكذا ليس فيه ما يدل على أن المأمور به كل المكلفين أو بعضهم وهل أمر بذلك
الفعل دائما أو غير دائم فلا يكون بمجرده حجة ما لم ينضم إليه ما يدل على العموم مثل قوله عم
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما جرى مجراه الرابعة أن يقول أمرنا بكذا أو نهينا عن
كذا أو أوجب كذا أو أبيح كذا أو حرم وهذا أدون من الثالثة لأن كل ما ذكر من الاحتمالات
في الثالثة فهو حاصل هنا ويزيد عليه احتمال آخر وهو كون الآمر والناهي والموجب
المبيح والمحرم غير الرسول عم وهل ذلك حجة قال الشافعي نعم لأنه يفيد أن الآمر والناهي
هو الرسول عم ظاهرا فإن من التزم طاعة رئيس وقال أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا فهم منه
أمر ذلك الرئيس ونهيه ولأن غرض الصحابي أن يعلمنا الشرع فيجب حمله على الشارع
دون غيره ولا يحمل على أمر الله تع لأنه ظاهر للكل فلا يستفاد من قول الصحابي ولا على
أمر جماعة الأمة لأن الصحابي منهم وهو لا يأمر نفسه وفيه نظر فإن أمر الله تع إنما يكون
للكل إذا كان صريحا صريحا مثل قوله تع وأحل الله البيع وحرم الربوا أما ما يكون
مستفادا من خطاب يفتقر دلالته على الأمر إلى بحث وتأمل فلا ولا يلزم من كون الآمر
مجموع الأمة الذين يعتبر قولهم في الإجماع ويمنع أيضا أن غرض الصحابي في تعليمنا
الشرع الخامسة أن يقول من السنة كذا وهي أخفض من الرابعة لاحتمال كون السنة
غير سنة الرسول عم فإن السنة لغة الطريقة من غير تخصيص لتخصص دون غيره ولقوله عم

من سن سنة خيرا فله اجرها واجر العامل بها الى يوم القيمة ولهذا قال الكرخي
ان هذه الصيغة ليست بحجة والاكثر على انها حجة للوجهين المتقدم ذكرهما في الرابعة
وما ذكروه وان كان محتملا او موافقا للوضع اللغوي فهو لا يمنع من كون اللفظ ظاهرا
في سنة الرسول عم للقرينة او العرف الطاري السادسة ان يقول عن النبي صلى الله
عليه واله كذا قال قوم هو حجة لان الظاهر انه سمعه منه واخرون جوزوا ان يكون قد
اخبره مخبر عن النبي صلى الله عليه واله وهو لم يسمعه فلا يكون حجة السابعة
ان يقول كنا نفعل كذا وهذا بمجرده ليس حجة ما لم ينضم اليه ما يدل على انه يريد بذلك
ان يعلمنا شرعا وح يكون ذلك محمولا على انهم كانوا يفعلون ذلك في عهده عليه السلام
مع علمه بذلك وتقريره عليه ولا يخفى كون هذه الصيغة ادون مما تقدمها واما
غير الصحابي فمراتب الفاظ روايته سبع ايضا الاولى ان يقول الراوي حدثني او اخبرني
فلان او سمعت فلانا فان السامع يلزمه العمل بهذا الخبر ولا يسوغ للراوي ذلك
الا ان يكون فلان المروي عنه تكلم بذلك وقصد اسماعه اياه خاصة او قصد سماع
جماعة وهو احدهم ولو لم يقصد اسماعه تفصيلا ولا اجمالا لم يكن له ان يقول حدثني ولا
اخبرني لانه لم يحدثه ولم يخبره فلو قال ذلك كان كاذبا بل يقول سمعته يحدث عن فلان
كذا الثانية ان يقول الراوي للشيخ هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم او يقول
بعد الفراغ من قراءة الحديث عليه الامر كما قرئ علي وهنا يلزم السامع العمل بالخبر وله ان يقول
حدثني واخبرني وسمعت فلانا الا ترى انه لا فرق في الشهادة على البيع بين قول
البائع بعت وبين ان يقرا عليه كتاب البيع فيقول الامر كما قرئ علي الثالثة ان يكتب الى
غيره ما في سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه العمل بكتابه اذا علم انه كتابه وانه كتب ما فيه

عن قصد

عن قصد وتفطن فلو غلب على ظنه ذلك جاز ايضا لان النبي صلى الله عليه واله كان
ينفذ الكتب الى البلاد النائية عنه وكذا الائمة عليهم السلام ولا يجوز للمكتوب اليه ان يقول
حدثني ولا سمعته ويجوز ان يقول اخبرني لان من كتب الى غيره كتابا يعرفه امرا من الامور
يجوز ان يقول لغيره اخبرني فلان بكذا الرابعة ان يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير
باصبعه او براسه اشارة دالة على معنى نعم والاشارة هنا كالعبارة في وجوب العمل بالخبر
ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعته لانه لم يسمع منه شيئا فان قلت كيف
جاز في صورة المكاتبة ان يقول اخبرني ولم يجز هنا مع انه يتطرق من الاحتمال في
الكتابة ما لا يتطرق الى الاشارة قلت لفظ الخبر حقيقة في اللفظ المحتمل للصدق و
الكذب والكتابة موضوعة للالفاظ فصح اطلاق الخبر على الكتابة مجازا وليس كذلك
الاشارة لانها لا تدل على لفظ اصلا بل على معنى الخامسة ان يقرا حدثك فلان كذا فلا ينكر
ولا يقر بعبارة ولا اشارة بل يسكت فان غلب على الظن انه لا يسكت الا اذا كان الامر كما
قرئ عليه والا كان ينكره لزم السامع العمل به لحصول الظن بانه قول الرسول والعمل بالظن
واجب وهل يتسلط بذلك على الرواية عنه قال الفقهاء نعم وانكره المتكلمون وقال بعض
المحدثين ليس له ان يقول اخبرني ويطلق بل يقيده بقوله قراءة عليه لان الاطلاق يوذن
بنطق الشيخ والواقع انه لم ينطق فيكون كذبا وكذا لو قال الراوي بعد ان قرئ الحديث
على الشيخ ارويه عنك فيقول نعم احتج الفقهاء بان الاخبار في الاصل للغة لافادة العلم
وهكذا السكوت افاد الراوي العلم بان المسموع كلام النبي ص فوجب ان يكون اخبارا
لتحقق المعنى فيه والمراد من العلم هنا ما هو اعم من مفهومه بحيث يندرج فيه الظن واليقين
فان لكل قوم اصطلاحا على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة لما ان تعلموها

عن موضوعاتها اللغوية اليها او بان استعملوها في تلك المعاني على سبيل التجوز و
لفظ اخبرني وحدثني من هذا الباب فان السكوت المذكور لما شابه الاخبار في افادة
الظن والمشابهة احد وجوه التجوز جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا ثم استقر عرف
المحدثين عليه واحتج المتكلمون بانه لم يسمع من الراوي شيئا فقوله اخبرني او حدثني
يكون كذبا وجوابه معلوم مما تقدم فانه انما يكون كذبا ان لو اراد بالاخبار والحديث حقيقته
اللغوية اما اذا اراد ما هو متعارف عند المحدثين فلا السادسة المناولة وهو ان
يشير الشيخ الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما في هذا الكتاب فانه يكون
محدثا ويكون لنا معه ان نرويه عنه سواء قال اروه عني او لم يقل اما لو قال حدث عني
هذا الخبر ولم يقل قد سمعته فانه لا يكون محدثا وانما اجاز له التحدث فليس له ان يحدث
به عنه لانه يكون حينئذ كاذبا فاذا سمع نسخة من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى غيرها
من نسخه ويقول سمعت هذا لان في النسخ تفاوتا واختلافا اللهم الا ان يعلم انهما
متفقتان ولا تفاوت بينهما في شيء السابعة الاجازة وهي ان يقول الشيخ لغيره
قد اجزت لك ان تروي ما صح عني من احاديثي فظاهره يقتضي ان الشيخ اباح له التحدث
عنه بما لم يحدث به وذلك اباحة الكذب الا ان يجري مجرى ان يقول ما صح عندك اني
سمعته فاروه عني قال قدس الله روحه البحث الثاني في المرسل الاقوى عندي
عدم قبوله لان الشرط وهو عدالة الاصل غير معلوم اذ الرواية عنه ليست تعديلا
احتج ابو حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة بان الفرع لا يجوز ان يخبر عن الرسول عليه السلام
الا وله الاخبار عنه وانما يكون له ذلك اذا ظن العدالة ولان علماء التابعين منعقدة في
القبول ولان المسند جاز ان يكون مرسلا لان قول الراوي عن فلان جاز ان يخبره آخر

عنه فلا يقبل الا ان يفصل والجواب ليس حمل اخبار الراوي عن الرسول عم على ظن
انه قال اولى من حمله على انه سمع انه قال وانما يعلم انتفاء علماء التابعين لو علمت العدالة
وقول الراوي المصاحب عن فلان يقتضي ظاهرا الرواية عنه بغير واسطة ولو اسنده
غيره قبل اجماعا ولو اوصل الحديث الى النبي ص واوقفه غيره فهو متصل اقول
اكثر الناس على قبول الخبر المرسل وصورته ان يقول العدل الذي لم ير النبي ص قال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا وهو قول ابي حنيفة ومالك واحمد في
اشهر الروايتين وجماهير المعتزلة ومنقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء
الامامية وذهب المحققون الى عدم قبوله وشرط الشافعي في قبوله احد امور سبعة
كون الراوي صحابيا او يسنده مرسله مرة اخرى او يسنده غير مرسله او يرسله غيره
ويكون رجال احدهما غير رجال الاخر او يعضده قول صحابي او فتوى اكثر العلماء
او يعلم ان الراوي لو نص على الواسطة لما نص الا على عدل يسوغ قبول خبره قال
واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها بهذه المثابة ومن هذا
حاله احببت قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل
ووافقه على ذلك القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف رحمه الله المنع من
كونه حجة ما لم يعلم انه لا يرسل الا عن عدل كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية واحتج
على ذلك بان عدالة الاصل اعني الواسطة بينه وبين الرسول عم مجهولة لنا ومتى
كان كذلك لم تقبل روايته اما الاول فلان عينه غير معلومة لنا فصفته اعني عدالته
اولى ان لا تكون معلومة لنا ولانا لا نعلم من صفاته الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا
اذ العدل قد يروي عن العدل وغيره ومن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله

مطلقا اي من غير تعيينه لم يصر عدلا لجواز اختفاء حاله عنه وعدم معرفته بفسق
ولو عينه لعرفنا فسقه واما الثاني فلما تقدم من عدم قبول رواية المجهول من كون
العدالة شرطا في قبول الرواية احتج ابو حنيفة ومن وافقه بوجوه الاول ان العدل لا
يجوز ان يقول قال رسول الله ص الا وله ذلك وانما يكون له ذلك اذا علم او غلب
على ظنه ان الرسول ص قاله اذ لو ظن عدم قول النبي ص ذلك او شك فيه لم يحل فيه
النقل الجازم لما فيه من التدليس على السامعين وحينئذ يكون اطلاق هذا القول يقتضي
ظنه او علمه عدالة الواسطة فيكون تعديلا لها الثاني ان علة التثبت الفسق
لما تقدم وهي منفية ظاهرا لعدمها واصالة بقائها على العدم فينتفي التثبت
والا لتحقق الحكم مع انتفاء العلة واذا انتفى التثبت وجب القبول لما تقدم
الثالث لو لم يقبل المرسل لم يقبل ما يجوز كونه مرسلا وكان اذا قال الراوي عن
فلان لم يقبل حتى يصرح بانه رواه عنه بغير واسطة او بواسطة عدل وذلك
يوجب سقوط الاحاديث المعنعنة مع عدم التنصيص على انتفاء الواسطة
وعلى عدالتها وهو باطل اتفاقا والجواب عن الاول ان الفرع اذا قال قال رسول الله
فقد اتى بالصيغة المقتضية الجزم بكون القول المذكور قول الرسول ص والجزم بالشيء
مع تجويز نقيضه كذب وذلك يقدح في عدالة الراوي سواء روى عن عدل او
عن غيره فوجب صرف اللفظ عن ظاهره باضمار ليزول المفسدة المذكورة وليس اضمار
الظن بحيث يصير تقدير الكلام اظن انه قال اولى من اضمار سمعت انه قال ومعلوم
انه لو صرح بذلك اي بكونه سمع انه قال رسول الله ص لم يكن تعديلا وفاقا فكذا اذا
لم يصرح وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية فان الذهن يتبادر الى فهم المعنى الاول

دون الثاني

دون الثاني ولانه لو كان المراد سمعت انه قال لجاز ان يخبر بما يعلم انتفاؤه عن
الرسول ص اذا سمع الاخبار عنه وايضا لا نسلم انه على تقدير اضمار الظن يكون تعديلا
لان الظن قد يحصل من اخبار الفاسق ولا يجوز العمل به اجماعا وعن الثاني ان
انتفاء علة التثبت اعني الفسق لا يعلم الا بثبوت ضدها التي هي العدالة فما لم تكن
العدالة معلومة لم يتحقق انتفاء التثبت معلوما ويمنع كون نفيها ظاهرا و
اصالة بقائها على العدم معارض باصالة عدم امتثال ما توجه عليه من اوامر الشرع
ونواهيه وعن الثالث ان الراوي اذا كان مصاحبا لمن روى عنه غلب على الظن
انه سمعه منه من غير واسطة ولو لم يعلم صحبته له لم يقبل روايته لتردده بين كونه
مسندا او مرسلا من غير ترجيح ويتفرع على ذلك مسائل الاولى اذا ارسل الحديث
واسنده عدل غيره قبل وفاقا اما عند من يقبل المرسل فظاهر واما عند غيره فلان
المقتضي لقبوله وهو اسناد العدل موجود والمانع منه مفقود اذ ليس الا ارسال
الآخر وهو غير صالح للمانعية لجواز ان يكون سمعه مرسلا او متصلا ونسي شيخه
نفسه وان كان يعلم في الجملة عدالته وكذا اذا ارسله تارة واسنده اخرى لما ذكرنا
بعينه الثانية اذا وصل الراوي الحديث بالنبي مرة ووقفه غيره على الصحابي فهو
متصل لجواز كون الصحابي رواه عن النبي تارة وذكره عن نفسه على سبيل الفتوى
اخرى فرواه كل منهما بحسب سماعه ويرويه عن النبي ص فنسي ذلك وظن انه ذكره عن
نفسه وبالجملة فثبوت موجب اتصاله معلوم والمانع منه معدوم الثالثة اذا وصله
بالنبي تارة ووقفه هو على الصحابي اخرى كان متصلا لما تقدم لو ارسله او
وقفه على الصحابي مدة طويلة ثم اسنده او وصله بالنبي ص بعد تلك المدة كان

كان قادحا في ايضا له فان قيل انه بطول تلك المدة يبعد الالهم الا ان يكون له كتاب
يرجع اليه فيتذكر ما نسيه فلا يكون قادحا في ايضا له قال قدس الله روحه
يجوز نقل الحديث بالمعنى اذا لم يقصر لفظ الراوي عن المعنى وعدم الزيادة والنقصان
والمساواة في لان الصحابة لم يكتبوا الفاظ النبي ص ولم يتكرروها فيعلم اقتصارهم على
المعنى ولانه يجوز التعبير بالعجمية للاعجمي فبالعربية اولى احتج ابن سيرين بقوله ع
رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو
افقه منه والاداء كما سمع انما هو بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى الافقه ربما
من اللفظ ما لا يستفيده الفقيه ولانه مع تطاول الازمنة وكثرة الطبقات ربما
استحال المعنى والجواب ان اداء المعنى كما هو داخل تحت الاداء كما سمع والاستحالة
انما يلزم لو قصر عن المعنى والتقدير خلافه اقول اختلفوا في جواز نقل الحديث
بالمعنى بغير لفظ الرسول ع بما يدل على معناه فجوزه الفقهاء الاربعة والحسن البصري
لكن بشروط احدها ان لا تكون الترجمة قاصرة عن الاصل في افادة المعنى وثانيها
ان لا يكون فيها زيادة ولا نقصان وثالثها ان يساوي الاصل في الجلاء والخفاء
لان خطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا تصل اليها
عقول البشر ومنع منه ابن سيرين وبعض المحدثين واختار المص طاب ثراه الاول
واحتج عليه بوجهين احدهما انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن رسول الله
هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في ذلك المجلس ولا كانوا يكررون عليها بحيث تصير
محفوظة لهم بل كانوا يتركونها ولا يذكرونها الا بعد مدة ومن المعلوم ان بقاء
تلك الالفاظ التي خاطبهم الرسول بها في اذهانهم بحيث لا يشذ منها شيء متعذ

الجلاء لان صح

فعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون لفظه الثاني انه يجوز شرح الشرع للعجم
بلسانهم وفاقا واذا جاز ابدال الفاظ العربية بالفاظ عجمية مفيدة للمعنى فجواز
ابدالها بالفاظ عربية اولى فانه من المعلوم ان التفاوت بين العربية وترجمتها العربية
اقل مما بينها وبين ترجمتها العجمية وفيه نظر لمنع الاولوية وذلك لان الترجمة العربية
تقتضي اعتقاد سامعها انها من الفاظ النبي ص وهو جهل بخلاف الترجمة العجمية
احتج المخالف بالنص والمعقول اما الاول فلقوله ع رحم الله امرا سمع مقالتي فوعاها
ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق
بنقل اللفظ المسموع ونقل الفقيه الى الافقه قد يتفطن بفضل معرفته من فوائد
لفظ الرسول الى ما لا يتفطن اليه الذي رواه واما المعقول فلانه لو جاز للراوي
تبديل لفظ الرسول ع بلفظ نفسه لجاز للراوي عنه تبديل لفظه بلفظ اخر لكونه اولى
اذ جواز تبديل لفظ الرسول ص يستلزم اولوية جواز تبديل لفظ الراوي قطعا واذا جاز
هذا في الطبقة الثانية جاز في الثالثة والرابعة وهكذا وذلك يفضي الى
سقوط كلام الاول واستحالته وضياع معناه لانه ربما دخل بعضهم عن لفظه او عن
تركيبه فاختل معناه وكذلك الاخر ومن بعده فان الانسان لو حاول ترجمة الفاظه
بما يقوم مقامها من غير تفاوت اصلا لتعذر عليه والجواب عن الاول ان من ادى
تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان بغير لفظه وهكذا
الشاهد والمترجم يوصف كل منهما بانه مؤد كما سمع وان خالف لفظ الشاهد لفظ المشهود
عليه ولفظ المترجم لفظ الاصل مع اتحاد المعنى وعن الثاني ان استحالة المعنى انما
يتطرق لو كانت الترجمة غير مطابقة للاصل والمقدر خلافه لانا اشترطنا في جواز الرواية

بالمعنى عدم الزيادة والنقصان وعدم قصورها عن الاصل وعدم تفاوتهما في
الجلاء والخفاء ومع تحقق هذه الشرائط يمتنع ما ذكروه من المفسدة واعلم ان قوله في
الشرط الثاني والنقصان عطفا على قوله وعدم الزيادة لاحاجة اليه لان الشرط
الاول وهو عدم قصوره عن المعنى يتضمن ذلك قال قدس الله روحه البحث
العاشر اذا انفرد الراوي بزيادة فان تعدد المجلس قبلت لامكان ذكر النبي ص لها مرة
واسقاطها اخرى وان اتحد فان كان الثاني عدد يمتنع ذهولهم عنها لم تقبل
وكذا ان كان اضبط وان تساويا قبلت ان لم يغير الاعراب فان السهو عما سمع اظهر
من توهم السماع لما لم يسمع الا ان يقول الثاني انظرته بعين المتن فلم يات بغيره
فالترجيح وكذا ان غيرت الاعراب اقول اذا روى اثنان او جماعة من تقبل
روايتهم خبرا وانفرد احدهم بزيادة ولم يخالف الزيادة المزيد عليه فيه سواء كان في
افعاله كما لو روى بعضهم انه ص دخل البيت وروى اخر انه دخل البيت وصلى فيه
او في اقواله كما لو روى واحد انه سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه وقال
اخر انه قال هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان تعدد المجلس قبلت الزيادة فانه من
الجائز ان يدخل تارة البيت ولا يصلي فيه وتارة يدخل ويصلي فيه او يهمل الاخر نقل
الصلوة وكذا يجوز ان يقول في مجلس عقيب السؤال عن البحر هو الطهور ماؤه و
يقتصر على ذلك وفي مجلس اخر هو الطهور ماؤه الحل ميتته لان المقتضي لقبول
الزيادة وهو عدالة الراوي موجود والمعارض له مفقود اذ ليس الا سكوت الاخر عن
الزيادة وذلك غير موجب لنفيها لما قلناه وان اتحد المجلس فان كان تاركوا الزيادة
عددا لا يجوز ذهولهم عما ضبطه الواحد لم تقبل الزيادة وصحت رواية راويها على

سهوه او انه

المقصد العاشر في القياس

سهوه او انه قد سمعها من غير الرسول ع وتوهم انه قد سمعها منه وكذا لو كان تاركوا
الزيادة اشد ضبطا من راويها هذا ان نفوا الزيادة والا فالاقوى قبولها لوجود
المقتضي السالم عن معارضة تكذيب النافين وان لم يكونوا كذلك قبلت ان لم
يغير الاعراب لما ذكرناه ولان سهو الانسان عما سمع اظهر من توهمه فيما لم يسمعه
انه سمعه الا ان يقول الثاني اني انتظرته بعد لفظه بالمتن فلم يات
بغيره فح يتحقق التعارض ويجب الترجيح ولو غيرت الاعراب مثل ادوا عن كل حر او عبد
صاعا من بر وفي الاخر ادوا عن كل حر او عبد نصف صاع من بر فالحق عدم قبول
الزيادة لتحقق التعارض فان احدى الصيغتين مغايرة للاخرى ويجب الترجيح و
العمل بالراجح منهما قال قدس الله روحه المقصد العاشر في القياس وفيه
فصول الاول في مقدماته وفيه مباحث الاول في ماهيته وهو تعدية الحكم
المعلل من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات
حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنه اقول
لما فرغ من البحث عن الادلة السمعية على الاحكام الشرعية من الكتاب والسنة
والاجماع وما يتعلق بذلك شرع في الدليل العقلي وهو القياس اذ هو من جملة طرق
الاحكام الشرعية عند الجمهور خلافا للكثير من المعتزلة وجمهور الامامية وسيأتي
ذكر اختلافهم فيه مفصلا والكلام فيه اما في ماهيته واما في اركانه او شرائطه
او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ القياس لغة التقدير يقال قست الارض بالقصبة
وقست الثوب بالذراع اي قدرتهما بهما واما بحسب الاصطلاح فاختلفوا في
تعريفه فقال المص طاب ثراه انه عبارة عن تعدية الحكم المعلل من الاصل الى الفرع

المقصد العاشر في القياس

تعليله متحدة فيهما او التعدية لغة المجاوزة من الشيء الى غيره يقال عديته فتعدى اي
تجاوز والمراد بالاتحاد النوعي اذ لو كان الاتحاد الشخصي لم يصدق لاستحالة تجاوز
الحكم الشخصي الثابت للاصل منه الى الفرع وكذا المراد بالاتحاد في العلة وفي هذا
التعريف نظر لانتقاضه عكسا بالقياس المفيد لاثبات الصفة وبالقياس الفاسد
ولان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع نتيجة القياس وثمرته المتاخرة عنه فلا يجوز اخذها
في حده فان قلت تعريف الشيء بغايته جائز كما يقال الكوز وعاء يشرب به الماء قلت
مسلم لكنه لا يكون حدا بل رسما وايضا فتعريف ذي الغاية بها انما يكون بان يشتق
منها ما يحمل على ذي الغاية كما في المثال المذكور لا بان يحمل نفس الغاية عليه
كما ذكرت في التعريف من قولك القياس تعدية الحكم الا ترى انه لا يقال الكوز شرب
الماء وايضا فالاصل والفرع من الامور الاضافية لا يعرف كل منهما الا بعد معرفة ما يضاف
اليه وليس في التعريف ما يدل على ذلك ولو اضيفا او احدهما الى القياس دار ولان
اللفظ ظاهر في ان العلة للتعدية وليس فيه اشعار بانها علة الحكم ولان تقييد الحكم
بالاتحاد ابدع ان فيه ابهاما لانه يقع على وجوه الاتحاد باسرها فيجب التعرض في
الحد للمقصود منها وكذا في العلة وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم على معلوم
في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما وذكر
المعلوم ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما جميعا ولو اتى بلفظ الشيء
لكان مختصا بالموجود على المذهب الحق ولو قال حمل فرع على الاصل لاوهم اختصاصه
بموجود من حيث ان وصف احدهما بكونه اصلا والاخر بكونه فرعا قد يظن انها صفة
وجودية وذلك ملزوم لكون الموصوف بها موجودا وان كان ذلك الظن فاسدا وانما

قال حمل معلوم على معلوم لان المقايسة امر نسبي لا يعقل الا بين شيئين ولانه لولاه لكان
اثبات الحكم او نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس بل بمجرد التحكم والتشهي وذلك
ممتنع وانما قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لان المراد بحمل احد المعلومين
على الاخر التشريك بينهما في الحكم وحكم الاصل اعني المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد يكون
نفيا فكان ما ذكره شاملا لهما وانما قال بامر جامع بينهما لان القياس لا يتم الا بالجامع
بين الاصل والفرع والا لكان حمل الفرع على الاصل تحكما دون دليل وهو باطل وانما قال
من اثبات حكم او صفة لهما فلان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون حكما شرعيا كما
لو قال في تحريم بيع الكلب نجس فلا يجوز بيعه كالخنزير وقد يكون وصفا حقيقيا
كما لو قال في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر وقوله او نفيهما عنهما فلان الجامع قد
يكون ثبوتيا كما ذكرناه وقد يكون عدميا اما في الحكم كما لو قال في الثوب النجس المغسول
بالخل سائل غير طاهر فلا يصح الصلوة فيه كالمغسول باللبن والمرق واما في الصفة
كما لو قال في الصبي غير عاقل فلا يكلف كالمجنون والضمير في قوله لهما وعنهما عائد
الى الاصل والفرع وفي نفيهما عائد الى الحكم والصفة وفي قوله عنهما الثاني عائد الى
الاصل والفرع والمصنف ما ثناه فقال او نفيهما عنه فوحد الضمير والمذكور في المحصول
والاحكام ضمير المثنى كما ذكرناه قال قدس الله روحه واعترض بان الحمل
والاثبات ان اريد بهما معنى واحد والا فلا معنى للحمل وبان اثبات الحكم لهما ليس بالقياس
فان الحكم في الاصل بدليل اخر لا بالقياس فرعه ولان القياس اعم منه لان الصفة قد
تثبت بالقياس كما يقال الله عالم فله علم كالشاهد فلا يعرف باثبات الحكم خاصة
ولان اثبات الحكم او الصفة او نفيهما اقسام الجامع فلا بد من ذكره في التحديد وقال ابو الحسين

اقول

انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد **اقول** اعترض
على تعريف القاضي ابي بكر المذكور من وجوه الاول ان المراد بحمل احد المعلومين على الاخر
ان كان اثبات حكم احدهما للاخر كان قوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما تكرارا
من غير فائدة وان كان معنى اخر فلا بد من بيانه وبتقدير ظهوره لا يجوز ذكره في تحديد
القياس لان ماهيته تتم من دونه فيكون خارجا عنه فلا يجوز ذكره في الحد الثاني
قوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وهو باطل فان
القياس متفرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو تفرع على القياس دار الثالث انه غير جامع
لان القياس كما يثبت به الحكم ونفيه كذا تثبت به كما في قولهم الله تعالى عالم فيكون له علم
قياسا على الشاهد اذ القياس اعم من الشرعي والعقلي وح لا يكون الحد منعكسا فان
اعتذر بان الصفة تندرج في الحكم قلنا فقوله بامر جامع بينهما من حكم او صفة يكون
مكررا من غير ضرورة لان الصفة ح احد اقسام الحكم فيكون الحد ناقصا او زائدا
الرابع المعتبر في ماهية القياس انما هو مطلق الجامع بين الاصل والفرع اما كونه تارة
حكما وتارة صفة وتارة نفي حكم وتارة نفي صفة فتلك اقسامه واقسام الجامع غير
معتبرة في القياس بالذات بل باعتبار اشتمالها على ماهية الجامع اذ ما به يمتاز كل
واحد منها عن باقيها خارج عن ماهية الجامع لتحققه من دونها فلا يذكر في تحديده
والا لوجب ذكر اقسام الحكم من تحريم او وجوب او اباحة او غير ذلك الخامس كلمة او
موضوعة للابهام والتخيير وهو ينافي التحديد المقصود به الايضاح والبيان وقال
ابو الحسين البصري انه تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند
المجتهد ثم اعترض نفسه بانتقاضه عكسا بقياس العكس فان الفقهاء يسمونه قياسا

مع كذب

مع كذب الحد عليه لانه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في غيره لافتراقهما في علة
الحكم كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له بنذر الاعتكاف
صائما قياسا على الصلوة فانها لم تكن شرطا له في نفس الامر لم تكن شرطا له بنذر الاعتكاف
مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا للاعتكاف
والثابت في الصوم نقيضه وهو كونه شرطا للاعتكاف وقد افترقا في علة الحكم
لان علة حكم الصلوة التي لاجلها لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر هي كونها
ليست شرطا له حال النذر وهي غير موجودة في الصوم لانه شرط للاعتكاف حال
النذر اجماعا واجاب بان تسميتهم قياس العكس قياسا مجاز واعترض عليه ايضا بان
الحاصل في الفرع ليس نفس حكم الاصل بل مثله وبان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم
الفرع ونتيجة القياس فلا يكون جزوه فلا يعرف به واجاب المص طاب ثراه في النهاية عن
الاول بانه لما كان حكم الاصل مساويا لحكم الفرع جاز اطلاق الوحدة عليهما وعن الثاني
ان الشيء قد يعرف بغايته كما يقال الكوز الذي يشرب بها الماء والكرسي ما يجلس عليه
وفيه نظر اما الاول فان ذلك الاطلاق من باب المجاز وهو مما يجب الاحتراز عنه في
التعريفات على انه لم يات بلفظ الوحدة وانما اضاف الحكم الى الاصل وحصوله في الفرع
محال واما الثاني فلما تقدم في الكلام على تعريفه طاب ثراه وقوله عند المجتهد ليندرج
فيه القياس الفاسد **قال** قدس الله روحه البحث الثاني في اركانه وهي اربعة
الاصل والفرع والعلة والحكم اما الاصل فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المقيس عليه
كالخمر وعند المتكلمين النص الدال على ذلك الحكم وهما ضعيفان لان الاصل ما يتفرع عليه
غيره وليس الحكم في النبيذ متفرعا على الخمر فانه لو انتفى التحريم عنه لم يكن القياس عليه

قال

ولو علمنا تحريم الخمر بالضرورة امكن القياس عليه وان لم يكن هناك نص فيبقى الاصل اما الحكم
محل الوفاق او علته فالحكم اصل في محل الوفاق وفرع في المتنازع والعلة بالخلاف و
تسمية العلة في المتنازع اصلا اولى من تسمية محل الحكم في المتفق اصلا لان العلة
موثرة في الحكم والمحل غير موثر والفرع عند الفقها محل النزاع وعند الاصوليين الحكم
المتنازع وهو اولى لان الاول ليس متفرعا على الاصل بل الثاني واطلاق لفظ الاصل
على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على محل الخلاف لان محل الوفاق اصل الحكم
فيه الذي هو اصل القياس فهو اصل اصل القياس ومحل الخلاف اصل الحكم فيه الذي
هو فرع القياس فهو اصل فرع والبحث هنا على مصطلح الفقهاء اقول لما كان
القياس عبارة عن تعدية الحكم من الاصل اعني المقيس عليه الى الفرع اعني المقيس لا مجانا
بل لوجود علة ذلك الحكم في الفرع كان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم
اما الاصل فاعلم اذا قسنا النبيذ على الخمر في التحريم فاما ان يكون الاصل عبارة عن محل
ذلك الحكم المطلوب اثباته في الفرع وهو المقيس عليه كالخمر في هذا المثال او ليس كذلك
بل نفس ذلك الحكم المذكور وهو التحريم او علته اعني الوصف الباعث عليه كالاسكار
او النص الدال على ذلك الحكم فذهب بعض الفقها الى الاول والمتكلمون الى الرابع
واستضعفهما فخر الدين في المحصول والمصنف ايضا اما قول الفقهاء فلان اصل الشي
ما تفرع عليه غيره وكان ينبغي ان يقول ما تفرع عليه ذلك الشي ونفس الحكم المطلوب
اثباته في النبيذ اعني التحريم ليس متفرعا على نفس الخمر اذ لو لم ينص الشارع على تحريم الخمر
لم يكن تفريع حرمة النبيذ عليه ولو وجدنا التحريم في غير الخمر امكن تفريع حرمة النبيذ عليه
وينبغي تقييد ذلك الغير بما يشارك النبيذ في علة تحريمه ولما ظهر امكان انفكاك كل واحد

من ماهية الخمر وتحريم النبيذ عن الاخر استحال ان يكون تحريم النبيذ متفرعا على ماهية
الخمر واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لهذا الوجه وذلك لانا لو قدرنا علمنا بتحريم
الخمر ضرورة او بدليل عقلي لامكننا ان نفرع عليه تحريم النبيذ على تقدير مشاركته اياه
في علة التحريم وايضا لو قدرنا ان النص ورد على تحريم الخمر لا بخصوصيته بل على ارسال
له ولم ينبه لم يكن تفريع النبيذ على ذلك النص تفريعا قياسيا وح لا يكون النص اصلا
للقياس ولما ظهر فساد مذهب الفريقين تعين كون الاصل اما الحكم الثابت في محل
الوفاق كتحريم الخمر في المثال المذكور او علة ذلك الحكم كالاسكار فيه واذا تقرر هذا
فاعلم ان الحكم اصل في محل الوفاق فرع في محل الخلاف واما علة الحكم فبالعكس
فانها اصل في محل الخلاف وفرع في محل الوفاق اما الاول فلانا ما لم نعلم ثبوت الحكم
في محل الوفاق ولا نطلب علة ذلك الحكم وقد نعلم الحكم ولا نطلب علته اصلا فقد
توقف اثبات علة الحكم في محل الوفاق على ثبوت ذلك الحكم فيه من غير عكس و
ذلك يوذن بكون العلة فرعا على الحكم وفيه نظر فان توقف طلب العلة على ثبوت
الحكم لا يوجب افتقار العلة على الحكم وكونها فرعا عليه واستغنا الحكم عن طلب
العلة لا يوجب استغناوه عن نفس العلة وكونه اصلا لها واما الثاني فلانا ما لم نعلم
تحقق علة الحكم في المتنازع لا يمكننا ان نحكم بثبوت ذلك الحكم فيه قياسا ولا ينعكس
اذ يمكننا الحكم بتحقق العلة من دون الحكم فيه فقد توقف ثبوت الحكم فيه على ثبوت العلة
من غير عكس وذلك دليل على تفريع الحكم على العلة في محل النزاع وينبغي ان نعلم ان تسمية
العلة في محل النزاع اصلا للحكم فيه اولى من تسمية محل الحكم في المتفق عليه اصلا
لان علة الحكم موثرة فيه والموثر في الشي اصل له لابتنائه عليه وليس المحل موثرا في الحكم

ولان تعلق المؤثر باثره اقوى من تعلق المحل بالحال لان المؤثر موجب للاثر والمحل غير
موجب للحال لاستحالة كون القابل فاعلا اذا تقرر ذلك فاعلم ان لكل من قولي
المتكلمين والفقهاء وجها اما الاول فلانه قد ظهر ان الحكم الحاصل في محل الوفاق
اصل الحكم في محل الخلاف وثبت ان النص اصل لذلك فقد صار النص اصل اصل
الحكم المطلوب اثباته واصل اصل الشيء اصل لذلك الشيء فصح اطلاق لفظ الاصل
عليه وهو قول المتكلمين واما الثاني فلان الحكم الذي هو الاصل يحتاج الى
محل فكان محل الحكم اصل الاصل فجاز تسميته اصلا وهو قول الفقهاء وفيهما
نظر اما الاول فللمنع من كون النص اصلا للحكم اما عندنا وعند المعتزلة فظاهر
لانه مبين للحكم والمبين للشيء لا يوجب كونه اصلا له واما عند الاشاعرة فلان
النص عندهم نفس الحكم لانه عندهم عبارة عن خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين
كما تقدم فكيف يكون اصلا لنفسه واما كون المقيس عليه محلا للحكم فهو محال لعدم
لذلك واما الفرع فعند الفقهاء عبارة عن محل الحكم المتنازع فيه كالنبيذ في
المثال المذكور وعند اخرين نفس الحكم المطلوب اثباته في محل الخلاف كتحريم النبيذ
في المثال المذكور لان نفس النبيذ ليس متفرعا على تحريم الخمر انما المتفرع عليه تحريم
النبيذ واعلم ان اطلاق لفظ الاصل على محل الوفاق اولى من اطلاق لفظ الفرع على
محل الخلاف لان محل الوفاق اصل اصل القياس لانه اصل الحكم الحاصل فيه الذي هو اصل
القياس واصل اصل الشيء يجب كونه اصلا واما محل الخلاف فانه اصل الحكم فيه الذي
يطلب اثباته وهو فرع القياس فكان اصل فرع القياس واصل الفرع لا يجب كونه فرعا وقد
عرف ما في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان اطلاق هذه الالفاظ في المباحث الاتية انما هي

على مصطلحات الفقهاء من ان الاصل محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع محل الحكم
المختلف فيه كالنبيذ واما العلة فهي عبارة عن الوصف الجامع بين الاصل والفرع
كالاسكار في المثال المذكور وهو قد يكون باعثا على الحكم وقد يكون امارة عليه و
سياتي تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى اما الحكم فهو المطلوب اثباته كتحريم النبيذ في
المثال ولا بد من كونه من الاحكام الشرعية الخمسة التي هي الوجوب ومقابلاته او التي
بخطاب الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما ان لم نقل في القياس في غيره كالعقليات
واللغويات قال قدس الله روحه البحث الثالث في انه هل هو حجة ام لا منع
الشيعة من التعبد به شرعا وان جاز عقلا ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين
البصري ان العقل دال على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني والاقوى عندي ان
العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب
على تحريم التافيف واما غير هذين فلا يجوز التعبد به لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا
تعلمون ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا
وقوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور
برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام ولاجماع اهل البيت عليهم السلام عليه فان المعلوم
من قول الصادق والباقر عليهما السلام انكاره ولان مبنى شرعنا على الاختلاف
المتوافقات وتوافق المختلفات كايجاب الصوم اخر رمضان وتحريم اول شوال و
ايجاب الوضوء من النوم والبول ولان اكثر الصحابة منعوا منه قال علي عليه السلام من اراد
ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه وقال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن
الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل به متواتر وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي

ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس يذهب
قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم ولم ينكر عليهم

اقول اختلف الناس في التعبد بالقياس عقلا على طرفين وواسطة فاوجبه
ابو الحسين البصري والقفال واحاله بعض الشيعة والنظام وكثير من المعتزلة ثم
منهم من خص الاستحالة بشرعنا ومنهم من عمم الحكم بالاستحالة في كل الشرائع وجوزه
اكثر الصحابة والتابعين والفقهاء الاربعة واكثر المتكلمين ومن الامامية السيد
المرتضى ره واختلف مجوزوه في وقوعه فذهب اليه الجمهور مطلقا والقاساني و
النهرواني في صورتين احديهما اذا كانت علة الحكم منصوصا عليها بصريح اللفظ
او بايمائه وعلم ثبوتها في الفرع والثانية ما اذا كان ثبوت الحكم في الفرع اولى من
اصله كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف واما في غيرهما فلا لوجود ما يمنع من
ذلك سمعا وهو اختيار المصنف طاب ثراه ومنع منه السيد المرتضى ره وجماعة مطلقا
لعدم ما يدل على وجوده عقلا او شرعا واخرون لوجود ما يدل على عدمه سمعا والحق
ما اختاره المصنف طاب ثراه لنا على المقام الاول وهو الجواز عقلا انا نعلم قطعا ان كل عاقل
اذا لم يعتبر سوى حكم عقله لم يمنع عقله ان يقول الشارع حرمت شرب الخمر ومتى غلب على
ظنكم ان علة تحريمها الاسكار المفضي الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء فقيسوا عليه
كلما شاركه في هذا المعنى كالنبيذ وغيره ولو قال ذلك لتلقته العقول بالقبول و
لاستحسنه كل ذي عقل سليم ونظر مستقيم ولا نعني بالجواز عقلا الا هذا وعلى الثاني وهو
ممتنع سمعا في غير الصورتين وجوه الاول قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون

والقياس قول على الله بما لا يعلم فيكون منهيا عنه الثاني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم والقياس كذلك فيكون منهيا عنه وفيه نظر لاختصاصه بالرسول عم المتمكن القول
من اخذ الاحكام من الوحي المفيد للقطع الثالث قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئا والقياس ظني خرج ما وقع الاتفاق على العمل به فيبقى
الباقي على النهي الرابع قوله عم ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة
قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وفيه نظر لاختصاص الذم
فيه بالقياسين الموصوفين بالصفة المذكورة والضعف ما بين الثلث والتسع الخامس
اجماع اهل البيت عليهم السلام على المنع من العمل بالقياس فان المعلوم من قول الباقر ع
والصادق والكاظم عليهم السلام انكاره وذم العامل به السادس ان شرعنا مبني على
اختلاف المتوافقات في الاحكام واتفاق المختلفات فيه وذلك يمنع من القياس
اما الاول فظاهر فان الشرع شرف بعض الازمنة والامكنة على غيرها منها مع تساويها
في الحقيقة فقال تعالى ليلة القدر خير من الف شهر وقال تعالى واذ جعلنا البيت مثابة
للناس واوجب الحج اليه دون غيره من البقاع واوجب صوم اخر رمضان وحرم
صوم اول شوال وساوى بين النوم والبول في ايجاب الوضوء مع اختلافهما في
الحقيقة واسقط الصلوة والصوم عن الحائض والنفساء واوجب عليهما قضاء الصوم
دون الصلوة مع كونها اعظم منه فلذا وحرم النظر الى العجوز الشوهاء واباحه الى
وجه الجارية الحسناء واما الثاني فلان مقتضى القياس جمع المتشابهات في الاحكام
كما في قياس الطرد والفرق بين المختلفات فيه كما في قياس العكس السابع اجماع الصحابة
على المنع من القياس وذم العامل به فيتحقق فلا يجوز العمل به اما الاول فروي عن علي عليه السلام

من قوله من اراد ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه والجراثيم جمع جرثومة وهي جمعة
من تراب او طين تعلو الارض والتقحم التقدم والوقوع في اهوية يقال اقتحم الانسان
وهو رمية بنفسه في اهوية ووهدة وقال عليه السلام لو كان الدين بالراي او يوخذ
قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وانكاره العمل بالقياس متواتر
وقال ابو بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال عمر اياكم
واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا في الدين
برايهم فضلوا واضلوا وعنه اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة فقال المقايسة وكتب
الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بسنة
رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك
ان لا تقضي وقال ابن عباس يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا
فيقيسون الامور برايهم وقال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله و
حرمتم كثيرا مما احل الله ولم ينكر عليهم في ذلك احد فكان اجماعا واما الثاني فلما تقدم
في بيان حجية اجماعهم قال قدس الله روحه احتجوا بقوله تعالى فاعتبروا وبخبر
معاذ وبقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث ارايت لو كان على ابيك دين والجواب المراد
بالاعتبار الاتعاظ لانه حقيقة فيه وسياق الاية يدل عليه وخبر معاذ نقل فان لم تجد
قال اجتهد برايي قال بل ابعث الي ابعث اليك وعن الخبرين ان المراد التمثيل لا القياس
لانه عم ممنوع منه بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى سلمنا لكنه عم بين العلة فيهما مع انهما
خبر واحد اقول لما بين ان القياس ليس بحجة بالادلة المذكورة شرع في ذكر ما عارض
به الخصم وهو من وجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاستدلال انه

امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو حقيقة في المرور والمجاوزة بدليل قولهم
عبرت النهر وتسميتهم السفينة التي هي اداة العبور معبرا والعبرة الدمعة التي
عبرت من الجفن والاصل في الاستعمال الحقيقة واذا كان حقيقة في العبور فلم
يكن حقيقة في غيره والا لزم الاشتراك المخالف للاصل والقياس اعتبار لانه
عبور ومجاوزة للحكم من الاصل الى الفرع فيكون مامورا به الثاني انه عليه السلام
بعث معاذا قاضيا الى اليمن وقال له بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال
فبسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فاقره عليه السلام على ذلك و
قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد
من رده الى اصل والا لكان رسلا او الراي المرسل غير معتبر فيكون هو القياس
الثالث سال عمر النبي عم عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
اكنت شاربه شبه عم قبلة الصائم من غير ابلاج بالمضمضة من غير ازدراد واجرى
حكم احدهما على الاخر وذلك قياس لان ايراد هذا الكلام دليل على ان الجامع بينهما
يفهمه كل عاقل عارف بالوضع منه عند فهمه عمر من عدم حصول الغاية المقصودة في
الصورتين توجب ان لا يكون حكم المقدمة حكم المقصود واذا كان ذلك قياسا وجب
كون القياس حجة اما اولا فلوجوب التاسي بالرسول عم واما ثانيا فلان قوله عم ارايت
خرج مخرج التقرير ولو لا ان يكون حجية القياس ممهدة مقررة عند عمر لما حسن ذلك اذ
لا يحسن مخاطبة من لا يعتقد كون القياس حجة بذلك الرابع قوله عم للجارية الخثعمية
لما قالت له يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان
يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقالت نعم قال ارايت لو كان على ابيك دين اكان ينفعه

ذلك قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء الحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء
وهو عين القياس والجواب عن الأول أن المراد بالاعتبار في الآية إنما هو الاتعاظ لأنه
حقيقة فيه بدليل قوله تعالى إن في ذلك لعبرة لمن يخشى وإن لكم في الأنعام لعبرة لمن
يخشى والأصل في الاستعمال الحقيقة وليس حقيقة في غيره وإلا لزم الاشتراك المخالف
للأصل وبتقدير الاشتراك يجب حمله على الاتعاظ لدلالة سياق الآية وهو قوله تعالى يخربون
بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ولو كان المراد القياس الشرعي لبقي تقدير الكلام يخربون
بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر وهو في غاية الركاكة والخروج عن
قانون اللغة والعرف وعدم المناسبة لكلام الله تعالى سلمنا لكن لا يلزم من عدم القرينة
الدالة على إرادة الاتعاظ تعين إرادة القياس الشرعي سلمنا لكن يكفي في الامتثال
الإتيان بفرد واحد من أفراد الاعتبار فيحمل على قياس منصوص العلة وما كان ثبوت
الحكم في الفرع أقوى منه في الأصل كما هو مذهب القاساني والنهرواني وعن الثاني
أن خبر معاذ مرسل فلا يكون حجة على أنا نقدم سلمنا لكن قد روي أنه لما قال أجتهد
رأيي قال له النبي ص بل ابعث إلي أبعث إليك ولكن لا يمكن الجمع بينهما لورودهما في
واقعة واحدة سلمنا لكن لا نسلم أنه أراد القياس لأن الاجتهاد استفراغ الوسع و
الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الخفية أو التمسك بالبراءة الأصلية
وعن الثالث والرابع المنع من تحقق القياس فيهما بل إنما ذكر ذلك للتمثيل لأنه ع ممنوع
من العمل بالقياس لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ولأن فيهما
تنبيها على علة الحكم ولا يلزم من كون القياس حجة فيهما كون القياس المستنبط العلة
حجة ولأنه ع قال في الصورة الثانية فدين الله أحق بالقضاء وذلك تصريح بأن

ثبوت الحكم

ثبوت الحكم في الفرع أقوى من ثبوته في الأصل فهو من باب دلالة التنبيه إذ تحريم التأفيف على
تحريم الضرب وكذلك في الصورة الأولى فإن المضمضة والشرب يلزمهما أمر واحد
لا بد منه فهو مقدمة لهما وهو وضع الماء في الفم وليس القبلة والجماع أمر لازم يتقدمهما
فكانت نسبة المضمضة إلى الشرب أقرب من نسبة القبلة إلى الجماع ولما لم يثبت لها
حكم الشرب فبطريق الأولى أن لا يثبت لها حكم الشرب فبطريق الأولى أن لا يثبت
للقبلة حكم الجماع وهذه الدلالة نقول بها قلنا إنها قياس أو لم نقل سلمنا لكنها منقولة
بطريق الآحاد فلا يجوز إثبات حجية القياس الذي هو أصل من أصول الأحكام لو صح بها
قال قدس الله روحه لنا إذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فإن
الحكم يتعدى إليه إذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو باطل ولا يمكن أن يكون العلة
ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق وإلا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب
على التأفيف ليس من هذا الباب لأن الحكم في الفرع أقوى أقول هذه إشارة
إلى مسألتين وقع الخلاف فيهما الأولى إذا نص الشارع على علة الحكم هل يكون كافيا
في تعدية الحكم بها من محل الحكم المنصوص إلى غيره من المحال التي علم وجود تلك العلة
فيها من دون ورود ما يدل على التعبد بالقياس قال النظام نعم وهو مذهب أحمد بن
حنبل والقاساني والنهرواني وأبو بكر الرازي من الحنفية والكرخي وأنكره الأستاذ
أبو إسحاق وأكثر الشافعية والجعفران وبعض الظاهرية وقال أبو عبد الله البصري إنه
كذلك إن كانت العلة المنصوصة علة التحريم أو كراهيته وأما إذا كانت علة لوجوب أو ندب
لم يكف في تعدية الحكم إلى غير محلها واختار المصنف طاب ثراه الأول واحتج عليه بأنه لو لم
يتعد الحكم من الأصل المنصوص على علته إلى غيره من المحال التي وجدت فيها لزم وجود

المقتضي اعني العلة التامة مع انتفا معلولها والتالي باطل قطعا فكذا المقدم و
الملازمة ظاهرة لا يقال لم لا يجوز كون العلة الوصف المختص بمحل الوفاق كاسكار
الخمر في قوله حرمت الخمر لاسكاره وح لا يلزم تعدي الحكم الى غيره من المحال لامتناع
حصول خصوصية اسكار الخمر لغيره لانا نقول ان ذلك خلاف المقدر اذ التقدير
ان الوصف المنصوص على كونه علة للحكم مما تحقق في غير محل الوفاق والوصف
المقيد بخصوصية محل الوفاق يستحيل حصوله في غيره وايض فالنص ح لا يكون
علة للعلة بل على جزئها حسب وهو خلاف المفروض احتج المانعون بان قول الشارع
حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان تكون العلة الاسكار مطلقا فيفيد جواز القياس
وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون اضافته الى الخمر معتبرة في العلة فلا يجوز القياس
الا بامر مغاير واذا كان هذا القول محتملا للامرين على السواء لم يدل على احدهما تعيينا
لعدم دلالة العام على الخاص والجواب ان العرف يسقط هذا القيد عن الاعتبار فان
كل عاقل عارف بالوضع يفهم من قول القائل لولده ولا تاكل هذه الحشيشة لانها
سم منعه عن كل حشيشة تكون سما فيكون في الشرع كذلك والا لزم النقل ولان
علة الحكم لا بد وان تكون منشأ الحكمة وكون الاسكار في الخمر لا مدخل له في ذلك
فيحصل الظن بعدم اعتباره وكون مطلق الاسكار هو العلة ولان ما ذكرتموه انما يرد
على هذه العبارة فلو قال علة تحريم الخمر الاسكار ارتفع الاحتمال المذكور الثانية
تعليق التحريم من التافيف الى الضرب وغيره من انواع الاذى الزائد على اذى
التافيف متفق عليه بين الاصوليين لكنهم اختلفوا في انه هل هو القياس ام لا
فقال قوم هو قياس وسموه جليا وقال اخرون ليس بقياس بل العرف نقله عن موضوعه

اللغوي الى المنع

اللغوي الى المنع من انواع الاذى احتج الاولون بان دلالة تحريم التافيف الضرب اما
ان يكون بحسب اللغة وهو باطل بالضرورة او بحسب العرف وهو باطل لانه يلزم النقل
المخالف للاصل ولانه لو ثبت هذا النقل لم يحسن قول السلطان المستولي على عدوه ان ينهى
عن الاستخفاف به عند امره بقتله والتالي باطل قطعا فكذا المقدم وح يتعين كون
الدلالة بالقياس واقول وفيه نظر فان مراده بالدلالة بحسب اللغة ان كان ما يندرج
فيه الدلالة الالتزامية منعنا بطلانه لظهور صحته وان كان ما لا يندرج فيه لم يلزم
من انتفائها وانتفاء النقل تعين دلالة القياس لكون اللفظ دالا عليه بفحواه وهي
دلالة الالتزام احتج الاخرون بانه لو كان قياسا لما قال به نفاة القياس والتالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ولانه نعم لو منع من العمل بالقياس لم تنتف
دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب وذلك يوذن بكون تلك الدلالة ليست من
جهة القياس واجيب عن الاول بان احدا لم يمنع من القياس اليقيني مثل هذا وما جرى
مجراه وانما منع بعض الناس من القياس الظني وح يكون اللازم من القول به والمنع من
القياس الظني ان لا يكون قياسا ظنيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون قياسا في الجملة او قياسا
يقينيا وعن الثاني ان منع الشارع من العمل بالقياس انما يتصور في القياس الظني
اما القطعي فلا او لعل انه يفهم من عبارة المصنف طاب ثراه هنا اختياره كون هذه الدلالة
من القياس لانه قال وقياس الضرب على التافيف وقال قبل هذا البحث هذا اختياره
كون هذا النوع ومنصوص العلة حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف
وح يكون معنى قوله ليس من هذا الباب انه ليس من باب القياس المختلف فيه قال
ملك الله روحه الفصل الثاني في طرق العلة وفيه مباحث الاول لما ثبت ان القياس حجة

حيث قال والاقوى عندي ان العلة
اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
في الفرع كان حجة هـ

الفرع

لا مطلقا بل في موضعين احدهما ان يكون اقوى والثاني ان ينص الشارع على العلة
اضعف طريق التعليل في النص وما يثبت القايسون طرقا اخرى عن تبيين ضعفها الثاني
والنص اما ان يكون قطعيا في دلالته على التعليل مثل العلة كذا او السبب كذا او المؤثر
كذا او الموجب كذا او من اجل كذا واما ان يكون ظاهرا وهو ثلاثة اللام لكذا والباء بكذا
وان انه كذا ويزداد قوة التعليل مع الاجماع مثل العلة كذا واما بالايماء كما اذا وقع جوابا
عن السؤال كما لو قيل يا رسول الله افطرت فيقول عليك الكفارة فانه يفيد ظن وجوب
الكفارة بالافطار وكما اذا ذكر وصفا لو لم يكن مؤثرا لم يكن له فايدة كما ذكر روي انه امتنع
من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على بيت وعندهم هرة فقال عم انها
ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين
اثر في التطهير لم يكن لذكره فايدة وكتقريره وصفا للشيء المسؤول عنه كقوله اينقص اذا جف
قيل نعم فقال فلا اذن وكتقريره على حكم ما يشبه المسؤول عنه وينبه على وجه الشبه
فيعلم ان وجه الشبه هو العلة كقوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته نبه بهذا على عدم
افساد الصوم بالمضمضة والقبلة لانتفاء حصول المطلوب فيهما وكالفرق بوصف صالح
للتعليل كقوله القاتل لا يرث الفارق بين الاولاد وكقوله اذا اختلف الجنسان فبيعوا
كيف شئتم مع نهيه عن بيع البر بالبر متفاضلا فانه يدل على ان اختلاف الجنس علة في
الجواز وكنهيه عن مانع الواجب واعلم ان الايماء يدل على العلة وان لم يكن مناسبا كما
لاستقباح اكرام الجاهل واستخفاف العالم **اقول** لما اختار المصنف طاب ثراه كون القياس
ليس حجة في الشرع الا في الصورتين احدهما ما كان الفرع اولى بالحكم من الاصل كقياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف وثانيهما ما كانت علة الحكم في الاصل منصوصا عليها من الشارع

اضعف طريق التعليل عنده في النص واما الذين قالوا بحجية القياس مطلقا فاثبتوا علية
الوصف للحكم بطرق اخرى ذكرها طاب ثراه وبين ضعفها اما النص فالمراد به هاهنا ما
كانت دلالته على علية الحكم ظاهرة اي راجحة سواء كانت قطعية او محتملة اما القاطعة
فما كان صريحا في الدلالة على العلية مثل حرمت الشيء الفلاني لعلة كذا او لسبب كذا
او لمؤثر كذا او لموجب كذا او لاجل كذا فان كل واحد من هذه الالفاظ الخمسة يدل على
العلية دلالة قاطعة واما ما ليس قاطعا بل راجحا ظاهرا في العلية مع احتمال عدمها
فثلاثة اللام والباء وان اما اللام فقد يكون مؤثرا مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس ومنع قوم من كون اللام للتعليل بدليل حسن قولهم حرمت كذا لعلة كذا ولو
كان اللام مفيدا للتعليل لزم التكرار وتعليل الحكم بعلة بعيدة وبقول الشاعر
لدوا للموت وابنوا للخراب ويستحيل كون الموت والخراب غرضا او مؤثرا ولانه يقال
اصلي لله ويستحيل كون ذاته تعالى غرضا واجيب بان اهل اللغة نصوا على كونها للتعليل
واستعمالها في غيره لا ينافي النص المذكور لاحتمال التجوز وهو الظاهر اذ لولاه لزم
الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز واللام في قولهم لعلة كذا
للتاكيد وفي الشعر يسمى لام العاقبة اي ان مصير الولد الى الموت وكذا البناء فان
مصيره الى الخراب وفي قوله اصلي لله اي لامر الله او لثواب الله فحذف المضاف واكتفى
بالمضاف اليه وهو كثير في اللغة واما الباء فقوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا
عليهم وقوله ذلك بانهم شاقوا الله فهو بمعنى المؤثر واما ان فكقوله عم لا تقربوا
الزنا انه كان فاحشة وقوله عم في قتلى بدر زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون يوم القيمة
واوداجهم تشخب دما وتحقيق قوة الدلالة على العلية عند انضمام بعض هذه الالفاظ

الى المعنى مثل يعلمه كذا او لانه كذا او بما يدل على التعليل لا بوضعه بل باعتبار كون التعليل
لازما لمدلوله فيدل على العلية بالايماء والتنبيه وانواعه ستة الاول ان يذكر الشارع
الحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه فيعلم ان تلك الصفة علة الحكم كما روي ان اعرابيا جاء
الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يلطم وجهه وينتف شعره ويخرق ثوبه وهو يقول هلكت واهلكت فقال له النبي
عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت اهلي في نهار رمضان فقال له عليه السلام اعتق
رقبة فانه يحصل ظن ان العتق انما وجب عليه لاجل الوقاع لان ذكر الكلام الصالح للجواب
عقيب السؤال يفيد ظن كونه جوابا عنه لان السؤال معاد في الجواب تقديرا فيصير كانه
قال واقعت فعليك الكفارة فيلتحق بما اذا كان الجواب بالفاء الثاني ان يذكر الشارع
للحكم وصفا لو لم يكن موجبا لذلك الحكم لم يكن في ذكره فائدة وهذا يقع على اقسام
احدها ان يقع السؤال في صورة الاشكال بترك الوصف كما روي انه عليه السلام امتنع من الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل انك تدخل على بني فلان وعندهم هرة فقال انها ليست
بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن لكونها من الطوافين اثر في
طهارتها لم يكن لذكره عقيب الحكم بعدم نجاستها فائدة وهذا ملحق بالنص لوجود حرف
التعليل وهو ان في قوله عليه السلام انها وثانيها تقريره عليه السلام على وصف الشيء المسؤول عنه
كقوله عليه السلام لما سئل عن بيع التمر بالرطب اينقص اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن وثالثها تقريره
على ما يشبه المسؤول عنه وينبه على وجه الشبه فيعلم ان وجه الشبه هو العلة في ذلك
فحكم الحكم كقوله لعمر وقد ساله عن قبلة الصائم هل يفطر ام لا فقال ارايت لو تمضمضت
بماء ثم مججته ما كنت شاربه فينبه بهذا على انه لا يفسد الصوم بالمضمضة والقبلة لانه
لم يحصل ما هو الامر المطلوب منهما واعترض صاحب الاحكام بان هذا القسم ليس من هذا

القبيل

القبيل لانه عليه السلام ذكر ذلك بطريق النقض على ما توهمه عمر من كون القبلة مفسدة للصوم
لكونها مقدمة للوقاع المفسد له فنقض النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بالمضمضة فانها مقدمة للشرب
المفسد للصوم وليست مفسدة له اما ان ذلك تنبيه على تعليل عدم الافساد بكون
المضمضة مقدمة للشرب المفسد فلا وذلك لان كون القبلة والمضمضة مقدمة
للافساد ليس فيه ما يخيل ان يكون مانعا من الافطار بل غايته ان لا يكون مفطرا فكان
الاشبه بما ذكره عليه السلام ان يكون نقضا بل غايته ان لا يكون مفطرا لا تعليلا وايضا فان الاصل
مطابقة الجواب للسؤال من غير زيادة ولا نقصان اما الزيادة فلعدم تعرض الغرض بها
واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سال عن كون القبلة مفسدة
للصوم ام لا فالجواب المطابق انما يكون بما يدل على الافساد وعدمه وكون القبلة غير
مسؤول عنها فلا يكون اللفظ الدال عليها جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه
به يتحقق ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا مطابقا للسؤال الثالث ان يفرق الشارع
بين الشيئين في الحكم بذكر صفة فيعلم انه لو لم يكن تلك الصفة علة لم يكن لذكرها معنى
وهو قسمان احدهما ان يكون حكم احدهما مذكورا في الخطاب كقوله عليه السلام القاتل لا يرث فانه
قد تقدم بيان ارث الورثة فلما قال عليه السلام القاتل لا يرث فرق بينه وبين جميع الورثة بذكر
القتل الذي كونه مؤثرا في منع الارث علمنا انه العلة في نفي الارث وثانيهما ان لا يكون
حكمهما مذكورا في الخطاب وهو على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بلفظ يجري مجرى
الشرط كقوله عليه السلام اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عليه السلام عن بيع
البر بالبر متفاضلا فدل على ان اختلاف الجنسين علة في جواز البيع الثاني ان تكون
التفرقة بالغاية كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن الثالث ان تقع التفرقة بالاستثناء

كقوله تعـ فنصف ما فرض تم الا ان يعفون الرابع ان يقع بلفظ يجري مجرى الاستدلالات
كقوله تعـ لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فانه دال على
ان التعقيد فيه يؤثر في المؤاخذة الخامس ان يستأنف احد الشيئين بذكر صفة
صفاته بعد ذكر الاخر وتكون تلك الصفة مما يجوز ان يؤثر كقوله عـ للراجل سهم وللفارس
سهمان واعلم ان الحكم بالتعليل في هذين القسمين مبني على ان التفرقة لا بد لها من سبب
ولا بد في ذكر الوصف من فائدة الرابع النهي عن فعل يمنع من فعل اخر تقدم وجوبه علينا
فيعلم ان العلة في ذلك النهي كونه مانعا من ذلك الواجب كقوله تعـ يا ايها الذين
امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لو لم
يكن النهي عن البيع لكونه مفوتا او مانعا من السعي لما كان ذكره في هذا الموضع جائزا
من حيث اللغة اذا تقرر هذا فاعلم ان الناس اختلفوا في انه هل يشترط في دلالة
الوصف المومي اليه على علية الحكم مناسبته ام لا فقال جماعة باشتراطه ومنعه الغزالي
واختاره جماعة والمصـ طاب ثراه احتج الاولون بان الغالب في تصرفات الشارع ان
يكون على وفق تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال لواحد من اهل العرف اكرم الجاهل
واستخف العالم قضى كل عاقل انه لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولا باستخفاف العالم
لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء التي لا تتعدى مسالك
الحكمة وايضا بالعقل فان الفقهاء اختلفوا اتفقوا على امتناع خلو الاحكام الشرعية
من الحكم اما على طريق الوجوب كما هو مذهب المعتزلة او بحكم الاتفاق كما هو مذهب الاشاعرة
سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر احتج الاخرون بانه يقبح عرفا ان يقال اكرم الجاهل واستخف العالم
ولا علة لهذا الاستقباح الا ما يفهم من كون جعل الجهل علة للاكرام والعلم علة للاستخفاف

لانتفاء غيره ذلك من موجبات القبح هنا اذ الجاهل قد يستحق الاكرام لشجاعته وكرمه
والعالم قد يستحق الاستخفاف بجهله وفسقه وذلك يؤذن بان ترتب الحكم على الوصف
يفيد كونه علة له وان لم يكن مناسبا وهو المطلوب قيل عليه ان علة الاستقباح هنا اقتران
الحكم بما ينافيه فان الجهل مانع من الاكرام والتعظيم والعلم مانع من الاستخفاف وواجب المنع
من المنافاة بين الجهل والاكرام والعلم والاستخفاف وقلبيا جواز اجتماعهما في
الصور المذكورة والحق ان القبح هنا ليس للتعليل بل لاستلزام الامر النهي عن اكرام من
يستحق الاكرام وهو العالم والنهي عن استخفاف من يستحقه وهو الجاهل في ظن السامع
لانه لم يذكر لمن امر باكرامه صفة سوى الجهل ولا لمن امر بالاستخفاف به صفة سوى العلم
والاصل عدم صفة اخرى ولشمول الامر المذكور الاستخفاف بالعالم الجامع لصفات
الكمال الخالي عن النواقص واكرام الجاهل الخالي عن صفات الكمال الجامع للنواقص ولهذا
يقبح قول القائل لا تكرم احدا اصلا الا الملائم من يستحق الاكرام في المنهي عن اكرامهم
قال قدس روحه البحث الثاني في ان المناسبة لا تقتضي العلية المناسب ما يقتضي
الى موافقة الغرض تحصيلا او ابقاء وقيل الملائم لافعال العقلاء في العادات وهو حقيقي
وغيره والحقيقي ان تعلق بالمصالح الدنيوية وكان في محل الضرورة فهو ما تضمن حفظ
المقاصد الخمسة النفس والمال والنسب والعقل والدين بشرع القصاص والضمان
والحد والقتل وان كان في محل الحاجة فلتمكين الولي من التزويج لخوف فوات الكفو
وان لم يكن للضرورة والحاجة فهو ما يجري مجرى التحسينات كالحث على التقرب على مكارم
الاخلاق كتحريم تناول القاذورات وسلب اهلية العبد للمناصب الجليلة وان تعلق
بالمصالح الاخروية فهي الحكمة العلمية وغير الحقيقي هو الاقناعي وهو ما يظهر مناسبته

ثم عند البحث يظهر الخلاف اذا عرفت هذا فنقول المناسبة لا تدل على العلية لجواز
كون العلة غير ذلك الوصف او علم كون الحكم معللا او بالخصوص على راي الاشاعرة
الذين منعوا من التعليل في احكام الله بالاغراض ولا تنافي على راي المعتزلة اذ لا يجوز
ترجيح احد الطرفين من المريد لا لمرجح او لمصلحة مجهولة **اقول** الكلام في المناسب
اما في ماهيته او اقسامه او احكامه اما الاول فقد ذكروا في تعريفه امرين احدهما انه الذي غرض
يفضي الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر بالتحصيل عن جلب النفع وعن
الابقاء بدفع الضرر لان ما طلب ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع لتلك المضرة وكل
واحد من التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فقد
يكون دينيا وقد يكون دنيويا والمنفعة اللذة وما يكون وسيلة اليها والمضرة الالم
او ما يؤدي اليه وعرفت اللذة بادراك الملائم والالم بادراك المنافي والحق انهما
غنيان عن التعريف لكونهما من الوجدانيات فان كل عاقل يدرك بالضرورة التفرقة
بينهما وبين كل واحد منهما وغيره من الاعراض النفسانية وذلك اظهر من كل ما
يعرف به وكان ينبغي تقييد ما يفضي الى ما يوافق الغرض تحصيلا وابقاء بقولنا
على اقرب الوجوه الممكنة العادية بحيث يخرج عن التعريف سلوك ابعد الطريقين
لتحصيل القوت مثلا مع امكان سلوك الاقرب فانه ليس مناسبا مع شمول التعريف
من دون القيد المذكور وليخرج الاسراع والعدو في ذلك الغرض الخارج عن العادة
فانه ليس مناسبا الثاني انه الملائم لافعال العقلاء في العادات فيقال هذه اللؤلؤة
مناسبة لهذه اللؤلؤة للملائمة جمعهما في سلك واحد عادة وهذا الثوب يناسب
هذه العمامة وهذا التعريف لمن لم يقل بتعليل احكام الله تعالى بالحكم والمصالح و

والتعريف الاول لمن قال بذلك واما اقسامه فاعلم ان المناسب قد يكون حقيقيا وقد
يكون اقناعيا والحقيقي يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا تارة وبالاخرى اخرى فالاول على
اقسام ثلثة الاول ان يكون رعاية تلك المصلحة في محل الضرورة وهي المتضمنة لحفظ
المقاصد الخمسة وهي حفظ النفس والمال والعقل والنسب والدين فان النفس محفوظة
بشرع القصاص كما اشار الله تعالى الى ذلك بقوله ولكم في القصاص حيوة والمال محفوظ
بشرع الضمان والحد كحد السرقة والمحارب والنسب بشرع الزواجر عن الزنا
كالجلد والرجم اذ المزاحمة على الابضاع مفض الى اختلاط الانساب الموجب لانقطاع
تعهد الاولاد وفيه التوثب على الفروج بالتغلب الجالب للفتن والفساد والدين
محفوظ بشرع الزواجر عن الردة والامر بمقاتلة اهل الحرب وقد نبه الله تعالى على ذلك
بقوله قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واما العقل فمحفوظ بتحريم المسكر والحد عليه و
قد نبه الله تعالى على ذلك بقوله ليوقع بينكم العداوة والبغضاء الثاني ان يكون في محل
الحاجة مثل تمكين الولي من تزويج الصغيرة فانه وان كان مصلحة النكاح غير ضرورية
وغير حاصلة في تلك الحال الا انه محتاج اليه بوجه ما وهو تقييد الكفو الذي ربما لو
فات لم يحصل بدله الثالث ما لا يكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى
التحسينات كتقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهو قد يقع لا على معارضة
قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وسلب الرقيق اهلية الشهادة لكونها من اسنى
المناصب والرقيق نازل المرتبة والقدر والجمع بينهما غير ملائم وقد يقع على معارضة قاعدة
معتبرة كمقصد الكتابة فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة
بيع الانسان ماله بماله وهو غير معقول واما ما يكون مناسبا لمصلحة تتعلق بالآخرة

فهي الحكم المذكورة في رياضة النفس وتهذيب الاخلاق والمواظبة على العبادات فانها
محصلة للسعادة في الاخرة واما الاقناعي فهو ما يظهر كونه مناسبا ويكشف البحث والتامل
عن عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بالنجاسة وقياس
الكلب عليها لان كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال اعزازله والجمع بينهما باطل فهذا
مظنون المناسبة في اول الامر وفي الحقيقة ليس كذلك لان معنى نجاسته منع الصلوة
معه ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين منع بيعه واعلم ان
للمناسب اقساما اخرى انقسم اليها بالنظر الى اعتبار الشارع والغاية بابي ذكرها
اذا تقرر هذا فاعلم ان القائلين بكون القياس حجة مطلقا ذهبوا الى ان المناسبة و
الاعتبار يدل على كون ذلك الوصف اعني المناسب المعتبر علة للحكم المقترن به
لانه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد وهذا الفعل وهذا الفعل مشتمل على هذه المصلحة
فيحصل ظن انها الباعث له تعالى على شرع هذا الحكم اما المقدمة الاولى فلانه تعالى خص
الواقعة المخصوصة بالحكم المعين لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر لا لمرجح وليس
عائدا اليه تعالى وفاقا فهو عائد الى العبد وليس مفسدة ولا ما ليس مصلحة ولا مفسدة
اجماعا فتعين كونه لمصلحة العبد واما الثانية وهي اشتمال الفعل على هذه المصلحة
فظاهر لانا نحكم بعلية الوصف اذا عرفنا انه كذلك واما الثالثة وهي حصول الظن ح
بان الباعث له على شرع الحكم تلك المصلحة فلانه لو كان الامر مغايرا لها لكان ذلك الامر
حاصلا في الازل فيلزم كون الحكم ثابتا فيه وهو محال والا لكان المكلف ازليا لاستحالة
التكليف من دون مكلف واما غير حاصل فيه فيتحقق ظن استمراره على العدم لما ياتي
في باب الاستصحاب والجواب ان ما ذكروه لا يتمشى على اصولهم اما الاشاعرة فلان

مذهبهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات وح لا يكون شرع
الاحكام لاجل مصالح العباد عندهم ولا يحصل ظن كون المصلحة التي يشتمل عليها ح
باعثا على شرع حكمه ولان افعال العباد مخلوقة لله تعالى عندهم مع اشتمالها
على الكفر والظلم والعبث والعصيان المسلوب عنها المصلحة فكيف يكون افعاله
تابعة لمصالح العباد واما المعتزلة فلان عندهم ان الترجيح من غير مرجح جائز وح
لا يحتاج شرع الحكم الى علة اصلا او لمصلحة غير معلومة للعباد وما ذكره المص طاب
ثراه في بيان كون المناسبة غير دالة على العلية من احتمال كون العلة غير الوصف
المناسب او كونه غير معلل بشيء اصلا او لمصلحة مجهولة وارد ان اريد بالدلالة
الدلالة اليقينية اما اذا كان المراد الدلالة الظنية فلا يرد لان قيام الاحتمالات
لا يمنع من تحقق الظن بانتفائها خصوصا على رأيه من كون الاحكام تابعة لمصالح
العباد **قال** قدس الله روحه ونور ضريحه قسم القائلون بالعلية المناسب الى ما علم
ان الشرع اعتبره والى ما لم يعتبره والى المجهول والاول قد يعتبر نوعه في نوع الحكم
كالاسكار المعتبر في التحريم فان العلة واحدة في الخمر والنبيذ والحكم واحد وانما اختلفا
فيهما بالمحال وقد يعتبر تأثير نوعه في جنس الحكم كالاخوة من الابوين المقتضية للتقدم
في الميراث فتقتضيه في النكاح فالاخوة نوع في الموضعين وولاية النكاح تخالف
ولاية الميراث في النوع وان اتحدتا جنسا وقد يعتبر تأثير جنس الوصف في نوع
الحكم كما يسقط قضاء صلوة الحائض بالمشقة وقد ظهر تأثير جنس المشقة في اسقاط
قضاء الصلوة كتأثير مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين وقد يعتبر
تأثير الجنس في الجنس كتعليل الاحكام بالحكم التي يشهد لها اصول معينة كاقامة

كاقامة الشرب مقام القذف وكاقامة الخلوة مقام الوطي في الحرمة لاشتراكهما
في اقامة مظنة الشي مقامه واقواها الاول ثم مراتب الجنس متفاوتة ضعفا وقوة والظن
بحسبها والمناسب الذي علم ان الشرع الغاه غير معتبر والمجهول انما يكون بحسب
اوصاف اخص من كونه مصلحيا لان عموم المصلحة معتبر وهذا يسمى المصالح المرسلة
ومن المناسب ملائم شهد له اصل معين وهو الذي اثر نوع الوصف في نوع الحكم
واثر جنسه في جنسه كقياس المثقل على المحدد فان خصوص القتل يعتبر في خصوص
كونه قصاصا وعموم الجناية يعتبر في عموم جنس العقوبة ومنه غير ملائم ولا يشهد له
اصل كحرمان القاتل عن الميراث معارضة له بنقيض قصده لو فقد النص ومورد اجماعا
ومنه مناسب ملائم لم يشهد له اصل بل اعتبر جنسه في جنسه لا نوعه في نوعه كا
لمصالح المرسلة ومنه مناسب شهد له اصل معين لكنه غير ملائم بل يشهد نوعه لنوعه
لا جنسه لجنسه كالاسكار المناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وشهد له الخمر بالاعتبار
ولم يشهد له سائر الاصول وهو المناسب الغريب **اقول** هذا اشارة الى باقي
اقسام المناسب وهي اربعة الاول تقسيمه بالنظر الى العلم باعتبار الشارع اياه وعدمه
وذلك ان يقال الوصف المناسب اما ان يعلم ان الشارع اعتبره اولا والثاني اما
ان يعلم ان الشارع الغاه اولا والاول وهو ما علم اعتبار الشارع له على اربعة اقسام
احدها ان يكون نوع الوصف معتبرا في نوع الحكم كالاسكار فانه نوع واحد وان
اشترك فيه الخمر والنبيذ وهو مناسب للتحريم وقد اعتبره الشارع في تحريم الخمر وهو نوع
واحد ايضا وان اشترك فيه الخمر والنبيذ لان الاختلاف بين الاسكارين والتحريمين ليس
الا باعتبار اختلاف المحال وهو لا يوجب اختلاف الحال فاذن الوصف واحد بالنوع

وكذلك الحكم وثانيها ان يكون نوع الوصف موثرا في جنس الحكم كالاخوة من الابوين فانه
الموثر في التقدم على الاخوة من الاب خاصة في الميراث باعتبار اجتماع النسبين فيقاس
عليه التقدم في النكاح لانه وصف مناسب وقد اعتبره الشارع في الميراث فالاخوة
من الابوين نوع واحد في الصورتين اعني الميراث والنكاح وولاية الميراث مخالفة لولاية
النكاح الا انهما يشتركان في جنس واحد لهما وهو مطلق الولاية وثالثها تاثير الوصف في نوع
ما من انواع جنس الحكم يقتضي كونه موثرا في ذلك الجنس وهو المراد بالحكم المنسوب اليه
الجنس وهو الحكم في الفرع الثالث تاثير جنس الوصف في نوع الحكم كاسقاط قضاء الصلوة
عن الحائض تعليلا بالمشقة فانه قد ظهر تاثير جنس المشقة في اسقاط قضاء الصلوة كما في
اسقاط مشقة السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين فسقوط قضاء الصلوة
مطلقا نوع واحد يشترك فيه قضاء الصلوة المتروكة بالحيض والسفر واختلافهما انما
هو بحسب اختلاف الاسباب المبيحة للترك واما المشقة اللاحقة للحائض فمخالفة
للمشقة الحاصلة للمسافر فهما نوعان مختلفان يشملهما جنس واحد وهو مطلق المشقة
والمراد بالوصف المنسوب اليه الجنس الوصف في الفرع وهو المشقة اللاحقة للحائض
الرابع تاثير جنس الوصف في جنس الحكم كتعليل الاحكام بالحكم التي لم يشهد لها اصول
معينة كاقامة الشرب مقام القذف في ايجاب الحد باقامة المظنة الشي مقامه قياسا
على اقامة الخلوة بالمراة الحرمة مقام وطيها في الحرمة لما كانت الخلوة مظنة الوطي فقد
اشتركا في مقام اقامة مظنة الشي مطلقا مقامه في الحكم والمظنتان مختلفتان اذ
مظنة القذف مخالفة بحقيقتها لمظنة الوطي فالوصفان الذي بينهما جنسية والحكم فيهما
مختلف بالحقيقة ايضا لان ايجاب الحد مخالف لتحريم الخلوة واقوى هذه الاقسام الاول

وعموما اذا كان نوع الوصف مؤثرا في نوع الحكم لقوة الظن الحاصل بعلية الوصف للحكم
باعتبار كثرة نسبة ما به الاشتراك بين وصفي الاصل والفرع لاتحادهما نوعا فهما
مشتركان في الحقيقة وفي مقوماتها من الاجناس والفصول وفي لوازمها وخواصها
ولا تغاير بينهما الا بالامور الخارجية العارضة كالمحال وما يجري مجراها وكذلك حكم
الاصل والفرع فانهما لو اتحدا نوعا اشتركا في ذلك كله واما ما اثر جنسه في جنس الحكم
او نوعه في جنس الحكم او جنسه في نوع الحكم فالظن الحاصل فيه بعلية الوصف للحكم
اضعف من الاول لقوة المشتركات بينهما ثم ان مراتب الجنس متفاوتة في القرب و
البعد فما كان الاشتراك بينهما في جنس قريب اقوى مما كان الاشتراك بينهما في جنس
بعيد خاصة والاشتراك في البعيد اقوى من الاشتراك في الابعد خاصة قيل و
اعم اوصاف الحكم كونه حكما ثم ينقسم الى تحريم وايجاب وندب وكراهية والواجب
ينقسم الى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم الى صلوة وغيرها والصلوة تنقسم
الى فرض ونفل فما ظهر تاثيره في صلوة الفرض اخص مما ظهر تاثيره في الصلوة مطلقا
وهو اخص مما ظهر تاثيره في العبادة مطلقا وكذا الحال في جانب الوصف فاعم اوصافه
كونه وصفا تناط به حكم شرعي ثم كونه وصفا مناسبا ثم الضروري ثم ما يتضمن
حفظ النفس وبالجملة فالاوصاف انما تعتبر اذا ظهر التفات الشارع اليها وكلما كان
الالتفات اكثر كان الظن الحاصل به اقوى وفي هذا الكلام موضع نظر فانه قسم الواجب
الى صلوة وغيرها ثم قسم الصلوة الى فرض ونفل فيلزم من ذلك كون النفل قسما
من الواجب وقولنا الفرض اخص من الصلوة فيه نظر لصدق الفرض على غير الصلوة و
الحق ان بينهما عموما من وجه لصدق الصلوة على غير الفرض وقول المص طاب ثراه واقوى بينها

الاول يريد به

الاول يريد به اقوى الاقسام الاربعة المذكورة لا الاوصاف المناسبة مطلقا لان الوصف
الملائم الذي يشهد له اصل معين بالاعتبار اقوى منه القسم الثاني من القسمة الاولى
وهو ما الغاه الشارع ولم يلتفت اليه فهو غير معتبر اتفاقا وان كان مناسبا وذلك كقول
بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم عليك صوم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه حيث لم يامره بالعتق مع اتساع ماله قال لو امرته بذلك لسهل عليه واستحقر
اعتاق رقبة في قضاء وطره فكانت المصلحة ايجاب الصوم عليه تضييقا مبالغة في زجره
فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له اصل بالاعتبار بل ثبت ان الشارع الغاه واعرض
عنه في مواضع من الكتاب العزيز الثالث من القسمة الاولى وهو ما لم يعلم ان الشارع
اعتبره ولا يعتبر ان الشارع الغاه وهو المجهول وهو انما يكون كذلك لانه مجهول التفات
الشارع اليه الغاء واعتبارا بحسب اوصاف خاصة اخص من كونه وصفا مصلحيا في
الجملة والا فهو من هذه الحيثية اعني كونه مصلحيا مشهود له بالاعتبار اذ الشارع ملتفت
الى رعاية المصالح في الاحكام كما تقدم وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة الثاني
الوصف المناسب ينقسم باعتبار الملائمة والاعتبار وعدمهما الى اربعة اقسام
الاول ملائم يشهد له اصل معين وهو الذي اثر نوعه في نوع الحكم وجنسه في جنسه
وهذا متفق على قبوله بين القايسين وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد
والقتل بالمثقل معتبر في خصوص وجوب القصاص وهو نوع من الحكم وهو مقتض تاثير نوعه
في نوعه وعموم جنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة وهو مقتض تاثير جنسه في جنسه
اذ الجناية جنس القتل والعقوبة جنس القصاص الثاني ما لا يكون ملائما ولا يشهد له اصل
فهذا مردود بالاجماع مثل حرمان القاتل عن الميراث معارضة بنقيض مقصوده لو قدرنا

الحكم يرد فيه نص وهو من قولهم القاتل لا يرث وغيره فلنا الثالث ما يكون ملائما ولم
يشهد له اصل معين بالاعتبار بمعنى انه اعتبر جنسه في جنسه لكن لم يوجد له اصل يدل على
اعتباره نوعه في نوعه وهذا هو المصالح المرسلة الرابع ما لا يكون ملائما اي لم يؤثر جنسه
في جنس الحكم وشهد له اصل معين بالاعتبار اي اثر نوعه في نوعه كالاسكار فانه وصف
مناسب لتحريم التناول صيانة للعقل وقد شهد له الخمر بالاعتبار لكن لم يشهد له سائر
الاصول ويسمى المناسب وفي قبوله خلاف بين القايسين والاظهر عند اكثرهم
قبوله وبين هذه الاقسام الاربعة والاربعة التي قبلها تداخل **قال** قدس الله روحه
البحث الثالث في ان الشبه ليس دالا على العلية الوصف الذي لا يناسب الحكم ان كان
مستلزما للمناسب سمي شبها وان لم يكن مستلزما سمي طردا وليس بحجة لانه ليس بمناسب
فيكون مردودا اجماعا وقيل الشبه الوصف الذي لا يناسب الحكم لكن قد عرف بالنص
تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فمن حيث انه غير مناسب يظن عدم اعتبارا
في ذلك الحكم ومن حيث علم تاثير جنسه القريب في الجنس القريب للحكم مع ان سائر الاوصاف
ليس كذلك يظن استناد الحكم اليه وليس علة لما تقدم **اقول** اسم الشبه يطلق
على كل قياس الحق الفرع فيه بالاصل الجامع يشبهه واختلف في تعريف الوصف الشبهي
فقال القاضي ابو بكر الوصف اما ان يكون مناسبا للحكم لذاته اولا والاول المناسب
والثاني اما ان يكون مستلزما للمناسب للحكم بذاته اولا والاول هو الشبه والثاني هو
الطرد وقال الاخرون الوصف الذي لا يناسب في الجنس القريب الحكم اما ان يكون قد
عرف بالنص تاثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم اولا والاول هو الشبه
لانه من حيث عدم مناسبته للحكم يظن انه غير معتبر فيه وان الحكم غير مستند اليه ومن

حيث يظن

حيث تاثير جنسه في جنسه مع انتفاء ذلك عن غيره من الاوصاف يظن استناد الحكم
اليه وهل هو حجة الاصح لا وهو مذهب القاضي ابي بكر لان الوصف الشبهي ان لم يكن
مناسبا للحكم كان طرديا والوصف الطردي مردود بالاتفاق وان كان مناسبا خرج عن
كونه شبهيا لما تقدم في تعريفه والمناسب مقبول عند القايسين اجماعا ولان
المعرف في العمل بالقياس واثباته انما هو على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم التمسك
بالاوصاف الشبهية ولانا قد بينا ان المناسبة غير دالة على العلية فالشبه اولى ان
لا يكون دليلا عليها وقال الاخرون انه يفيد ظن العلية واجابوا عن الاول بمنع رد
الوصف الذي لا يكون مناسبا مطلقا ومنع الاتفاق عليه بل الاتفاق انما هو على
رد ما ليس مناسبا ولا مستلزما له ولم يؤثر جنسه في جنس الحكم فلا نسلم انه مردود و
هو نفس المتنازع فيه وعن الثاني المنع من انحصار دليل حجية القياس في عمل الصحابة
بل التعويل فيه على قوله فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره مما تقدم ثم احتجوا بانه لما
ظن كونه مستلزما للعلة كان الاشتراك فيه يفيد ظن الاشتراك في العلة وعلى
التفسير الثاني للشبه انه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة وان العلة اما هذا الوصف
الشبهي او غيره ثم راينا ان جنس هذا الوصف مؤثر في جنس ذلك الحكم ولم يوجد
هذا المعنى في غيره من سائر الاوصاف كان ميل القلب الى اسناد الحكم الى ذلك
الوصف اقوى من ميله الى اسناده الى غيره من الاوصاف واذا ثبت انه مفيد لظن
العلية كان حجة لوجوب العمل بالظن والجواب عن الاول بما ذكرناه من ان المناسب ليس
بعلة على ما تقدم فملزومه لا يكون ملزوما للعلة وعن الثاني المنع من احتياج كل حكم
الى علة والا لزم التسلسل وبمنع حصر الاوصاف فيما ظهر فجاز تعليل الحكم بوصف لم

بوصف لم يظهر او كون العلة مجموع الاوصاف او احد جزئياتها لوصف يجوز وجود
مانع للفرع وعدم شرط عنه والحق ان هذه الاحتمالات قادحة في القطع بكون الوصف
علة اما الظن بذلك فلا لكن ينبغي ان يمنع عموم وجوب العمل بالظن لقوله تعالى ان
بعض الظن اثم واجتنبوا كثيرا من الظن **قال** قدس الله روحه البحث الرابع في
الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول الطرد والثاني العكس
وقد يقع في صورة واحدة كالخمر المستلزم اسكارها للتحريم وجودا وعدما لعدمه وقد يقع
في صورتين وليس بحجة لوجوده في العلة والمعلول المتساويين واجزاء العلة وشرائط
المعلول المساوي والحد والمحدود والجوهر والعرض والمضافين والحركة والزمان
واحد المعلولين المتساويين مع الاخر **اقول** الدوران عبارة عن ثبوت الحكم
عند وجود وصف وعدمه عند عدم ذلك الوصف وذلك قد يكون في صورة واحدة
كالتحريم والاسكار في عقد العصير فانه لما لم يكن مسكرا في اول الامر لم يكن حراما
ولما عقد له وصف الاسكار عقد له وصف التحريم ولما زال عنه الاسكار بان صار
خلا زال التحريم وقد يكون في صورتين كالكيل وتحريم التفاضل فانه موجود عند
وجوده كما في البر ومعدوم عند عدمه كما في الثياب والاول اقوى لانه يتطرق من
الاحتمال في الثاني ما لا يتطرق الى الاول مثل جواز كون العلة في صورة الوجود لمحل
المحل او شيء من خواصه وهي مفقودة في صورة العدم وهل هو حجة قال قوم نعم
لافادته ظن العلية والعمل بالظن واجب اما الاول فلان الانسان لو ادعى غيره
باسم فغضب ثم دعاه بغيره فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن ان علة غضبه
دعاؤه بذلك الاسم وربما بلغ الى العلم مع التكرار وذلك معلوم بالضرورة واذا افاد

الظن في هذه الصورة كان مفيدا له في كل صورة لان انما افاد الظن لمجرد الدوران
وهو حاصل في كل صورة في كل من صوره واما الثاني فلما تقدم من وجوب العمل بالظن
وفيه نظر للمنع من عموم وجوب العمل بالظن والاكثرون على انه ليس بحجة لوجهين
احدهما ان بعض الدوران لا يفيد ظن العلية فوجب ان لا يكون شيء منها مفيدا لظن
العلية اما الاول فلان الدوران متحقق بين العلة والمعلول المساوي وبين المعلولين
المتساويين مع امتناع كون المعلولة علة لعلته وكون احد المعلولين علة للاخر و
كذا اجزاء العلة المساوية لها في العموم والخصوص كفصل نوعها فانها دائرة معها
مع انتفاء العلية وكذا شرائط المعلول المساوية لها فانها دائرة مع ذلك المعلول
ومع علته وليس علة للمشروط ولا لعلته والحد دائر مع المحدود والجوهر مع العرض
كالجسم مع الكون واحد المضافين دائر مع الاخر كالابوة والبنوة والحركة دائرة مع الزمان
مع انتفاء العلية في ذلك كله وفاقا واما الثاني فلانه لو افاد ظن العلية في صورة
ما من صور الدوران لكان اما لمجرد الدوران فيلزم الترجيح من غير مرجح لتحققه في
غير تلك الصورة مع عدم افادة ظن العلية وان كان لامر اخر فيكون المفيد لظن العلية
انما هو ذلك الامر الاخر او المجموع المركب منه ومن الدوران وعلى التقديرين لا يكون
الدوران بمجرده علة تامة لظن علية الوصف الدائر وهو المطلوب الثاني وهو الذي
عول عليه المتقدمون وذلك ان الانعكاس في العلل الشرعية غير شرط فلا يكون
معتبرا فيبقى الطرد بمجرده وهو غير دال على العلية اتفاقا واعترض بانه لا يلزم من عدم
افادة كل من العكس والطرد بمجرده ظن العلية ان يكون مجموعها مفيدا له **قال**
قدس الله روحه البحث الخامس في السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعي

بالاستقرا الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد الا المدعى وليس طريقا صالحا
لجواز الاستغناء عن العلة فانه لو كان كل حكم مستندا الى علة لزم التسلسل وكون العلة غير
هذه الاقسام او جزئي احدها او ما تركب من بعضها او جميعها او الحكم مشروطا في
الاصل بما ليس في الفرع او ممنوعا في الفرع لمانع ولعلم ان الجامع بين الاصل والفرع قد
يكون بالغاء الفارق كما يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل منهما لا تاثير
له في الحكم فيشترك الحكم بينهما وهو الاستدلال في عرف الحنفية وقد يسمى تنقيح المناط
اما اذا كان الجامع الوصف المستنبط فاثبات الحكم في الاصل معللا به يسمى تخريج المناط
واثبات الوصف في الفرع يسمى تحقيق المناط والاول يرجع الى السبر والتقسيم وابطا
يستلزم ابطاله **اقول** اصل السبر اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة يعرف
لذلك والمراد به هنا اعتبار كل قسم من الاقسام التي يذكرها القايس وبيان انتفاء
العلة عنها ليتحقق العلية فيما بقي واعلم ان التقسيم ان كان حاصرا يجب ان لا يكون
ثمة احتمال الا وهو مندرج في احد القسمين كما يقال هذا الحكم اما ان لا يكون معللا
او يكون واما بهذا الوصف او بغيره ويبطل الاول والثالث فتعين الثاني وهو طريق
مفيد للعلم اذا ابطل القسمين المغايرين للمدعى بطريق عقلي وهو المعقول عليه في العلل
العقلية وقد يستعمل في الامور الشرعية كما يقال ثبت بالاجماع ان ولاية الاجبار معللة
اما اما بالصغر او البكارة وبطل الاول اي باستلزامه ثبوتها اي الولاية على الصغيرة الثيب وهو
منتف لقوله عم الثيب احق بنفسها من وليها واما التقسيم المنتشر فكما اذا لم يدع
الاجماع على انحصار العلة في الاقسام المذكورة بل القايس يقتصر على ان يقول مثلا
حرمة الربا في البر اما ان تكون معللة او لا والثاني باطل لانه خلاف المتعارف من تعليل

الاحكام الشرعية

الاحكام الشرعية بالحكم والاول اما ان يكون معللا بالطعم او الكيل او القوت او المالية
الكل باطل الا الطعم فتعين التعليل به وهو حجة عند بعضهم لانه لما كان الغالب على الاحكام
ان تكون معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة
وانتفى عن كل واحد منها كونه علة سوى الوصف المدعى غلب على الظن ان الحكم معلل
به والعمل بالظن واجب وعند الاكثر انه ليس بحجة لجواز استغناء الحكم عن العلة فانه لو
وجب تعليل كل حكم لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة حينئذ يكون مفتقرا الى علة والحكم بعلية
تلك العلة يحتاج الى علة اخرى وهكذا الى غير النهاية سلمنا لكن يجوز ان تكون العلة
امرا مغايرا لما ذكرتم من الاوصاف او جزئي احدها بان يكون احد تلك الاوصاف منقسما
الى طبيعتين احديهما علة للحكم والاخرى ليس كذلك او ما تركب من بعضها مثل وصفين
منها او ثلثة او تكون العلة مجموع تلك الاوصاف سلمنا ان العلة ذلك الوصف لكن
لا يجب تحقق الحكم في الفرع عند تحققه لجواز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل
مفقود في الفرع وان للحكم مانعا على العكس من ذلك ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يبقى
القطع ولا الظن الغالب بتعليل الحكم بذلك الوصف متحققا وفيه نظر لما عرفت من ان
تطرق الاحتمالات المذكورة انما يمنع الجزم بالعلية اما الظن فلا واعلم ان الحاق حكم
المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق بينهما كما يقال لا فرق بين الاصل
والفرع الا كذا وكذا وبين كل منهما لا تاثير له في الحكم فيلزم اشتراك الاصل والفرع فيه
والحنفية يسمون هذا الاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس وسماه الغزالي تنقيح المناط
وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر
الذي امتاز به الاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة

خلو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وهذا الطريق راجع الى السبر و
التقسيم وكلما يرد عليه مما يبطل كونه طريقا صالحا للتعليل فهو وارد على هذا من جواز
كون الحكم غير معلل اصلا او كون العلة مجموع ما به الافتراق او ما يتركب من بعض ما به
او المركب مما به الاشتراك والافتراق او غير ذلك مما مر واما تخريج المناط فهو عبارة
عن النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع دون علته
كالاجتهاد في معرفة كون الاسكار علة لتحريم الخمر حتى يقاس عليه ما شاركه في ذلك
كالنبيذ واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر في وجود العلة المعلومة عليتها مطلقا
بنص او اجماع او استنباط في احاد الصور كما في القبلة فانها مناط وجوب استقبالها
وهي معروفة بقوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة
القبلة حال الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في الامارات قال قدس الله روحه
الفصل الثالث في مبطلات العلة وفيه مباحث الاول النقض وهو وجود الوصف مع
عدم الحكم قيل يمنع مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل يمنع في المستنبطة دون المنصوصة وهو
الاقرب اما في المستنبطة على تقدير التسليم فلان علة الحكم ان اعتبر فيها انتفا المعارض
لم يكن علة تامة وان لم يعتبر وجد الحكم معه فلا يكون معارضا اما المنصوصة فانها
كالعام المجاز تخصيصها وجوابه اما بمنع وجود العلة في النقض وليس للمعترض الاستدلال
على وجودها فيه لانه انتقال الى مسئلة اخرى وقيل له ذلك واما بمنع عدم الحكم في
النقض ان كان انتفا الحكم مذهبا للمعترض خاصة لانه محجوج في المسئلتين ولو ساعد
المستدل على انتفائه وكان مذهبا له اولهما لم يتم الجواب والاقرب ان تخلف الحكم عن العلة
لا لمانع يقدح في عليتها لان العلة مستلزمة لاثرها فاذا لم يثبت الاستلزام فان كان

فهو المانع وان كان لا لامر قدح في العلية واما النقض المكسور وهو نقض بعض الاوصاف
فانه لا يقدح في العلية كما لو قلنا في الغائب بيع مجهول الصفة حال العقد عند العاقد
فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيعترض بما لو تزوج امراة لم يرها فان بين عدم تاثير كونه
مبيعا في النقض ولا يندفع بمجرد ذكره والكسر نقض يرد على الحكمة وهو بوجودها مع تخلف
الحكم كالمشقة في الحمال وهو غير وارد لان الحكم منوط بالوصف الضابط اقول
لما فرغ من ذكر الطرق الذي زعم القائسون انها دالة على كون الوصف علة للحكم شرع
في ذكر الطرق الدالة على نقيض ذلك وهي اربعة النقض وعدم التاثير والقلب والقول
بالموجب الاول النقض وهو عبارة عن وجود الوصف المدعى كونه علة للحكم منفكا عن
ذلك الحكم وقد اختلف في ذلك فزعم قوم انه يقدح في علية الوصف مطلقا اي سواء
كانت العلة منصوصة او مستنبطة وهو مذهب اكثر اصحاب ابي حنيفة واحمد وقال
اخرون انه لا يقدح مطلقا وفصل قوم فقالوا ان كانت علية الوصف قد ثبتت بالنص
لم يقدح التخصيص فيها وان كانت مستنبطة قدح كما في تعليل ايجاب القصاص بالقتل
العمد العدوان وتخلفه عنه لمانع الابوة واختار المص طاب ثراه انه يقدح في المستنبطة
على تقدير افادة الاستنباط العلية دون المنصوصة وهو الحق اما الاول فلان ذلك
الوصف اما ان يعتبر في اقتضائه ذلك الحكم انتفا المعارض او لا يعتبر فان كان الاول
لم يكن الوصف بمجرده تمام العلة بل يكون جزءا منها والجزء الاخر انتفا المعارض وان لم يعتبر كان
الحكم لازما لذلك الوصف في كل صور وجوده ويتحقق مع وجود المعارض وذلك يقدح
في كونه معارضا فيكون تخلف الحكم عن الوصف المذكور قادحا في كونه علة لذلك الحكم
سواء تحقق المعارض في صورة التخلف اولا واما الثاني فهو جواز تخصيص العلة

لما كانت منصوصة فلان دلالة العلة المنصوصة على وجود الحكم في محالها كدلالة اللفظ
العام على افراده فانه لا فرق بين قول الشارع حرمت كل مسكر وبين قوله الاسكار علة التحريم
وكما ان تخصيص العام جائز غير قادح في دلالته على ثبوت الحكم فيما عدا محل التخصيص فكذا
تخصيص العلة بتخلف الحكم عنها في بعض صور وجوده لا يقدح في كونه علة له في غير
ذلك البعض وجواب النقض لا يكون الا باحد امرين احدهما المنع من وجود العلة في صورة
النقض كما قال الشافعي في الوضوء طهارة حكمية فيشترط فيها النية كالتيمم فيقول
الحنفي فينتقض بازالة النجاسة فيقول الشافعي لا نسلم ان ازالة النجاسة طهارة حكمية
وهل للمعترض ان يستدل على وجود العلة في صورة النقض قال قوم لا لما فيه من قلب
القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا ولكونه انتقالا من مسئلة
الى اخرى قبل تكميل الاستدلال على الاول وهو قبيح عند اهل النظر فان المستدل كان
بصدد اثبات الحكم في الفرع وهو اشتراط النية في الوضوء في المثال المذكور وصار
الآن يطلب اثبات كون ازالة النجاسة ليست حكمية وقال الآخرون نعم اذ به يتحقق انتفاء
العلة وهدم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات وفصل آخرون
فقالوا ان تعين ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب قبوله منه تحقيقا
لفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق آخر هو افضى الى المقصود فلا واعتراضه
المص طاتنبه بانه ان كان مسموعا لم يخرج عن ذلك بتعدد الطرق الاخر وان لم يكن لم يصر
طريقا بانتفاء غيره واما لو كان المستدل لو دل على وجود العلة في محل التعليل بدليل
هو موجود في صورة النقض فاذا منع وجود العلة فيها فقال المعترض قد انتقض دليلك
الذي استدللت به على وجود العلة لم يكن ذلك مسموعا لانه انتقال من نقض العلة

الى نقض

الى نقض دليلها وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها اتى بمسمى
الصوم فوجب ان يصح كما لو في محل الوفاق ودل على وجود الصوم بقوله ان الصوم
عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منقوض
بما اذا نوى بعد الزوال اما لو قال المعترض هذا منقوض بدليلك لانه لا يخلو حالك من امرين
اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة النقض وهو ما اذا نوى بعد الزوال او لا تعتقد
فان كان الاول فقد انتقضت عليك علتك بوجودها في انتفاء الحكم في صورة النقض
وان كان الثاني انتقض دليلك كان متوجها الثاني المنع من انتفاء الحكم في صورة
النقض واعلم ان النقض بانتفاء الحكم عن صورة النقض انما يتوجه اذا كان انتفاء الحكم
عن تلك الصورة مذهبا للمستدل وله وللمعترض كما لو قال الشافعي في بيع الرطب
بالتمر باع ربويا بجنسه متفاضلا فلا يصح كما باع صاعا بصاعين فيقول الحنفي ينتقض عن
اصلك بالعرايا فان بيعها صحيح مع انه بيع ربوي بجنسه متفاضلا اما لو كان مذهبا
للمعترض خاصة يتوجه النقض لان خلافه في صورة النقض كخلافه في صورة التعليل
وهو محجوج بالدليل الذي ذكره المعلل في المسئلتين جميعا كما لو قال المعترض هذا
الوصف لا يطرد على اصلي فلا يلزمني الانقياد اليه وجوابه بان يقول المستدل ما ذكرته
حجة عليك في الصورتين ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة في دفع الاحتجاج
والا لكان حجة في محل النزاع وانه محال والمحجوج المغلوب اذ الحجة لغة الغلبة ومما لا يتم
الجواب عن النقض بالمنع من انتفاء الحكم عن صورة النقض اذا كان انتفاء الحكم مذهبا
للمستدل خاصة او له وللمعترض بل يكون في الجواب عنه بيان ثبوت مانع من الحكم
في صورة النقض او انتفاء شرط له عنها او غير ذلك تنبيه اذا تخلف الحكم عن العلة

كالمانع هل يقدح في عليتها ام لا قال جماعة من المحققين نعم وهو مذهب المصنف طاب ثراه
ومحققي الدين لان العلة تستلزم الحكم لذاتها وذلك يوجب ثبوته في جميع صور ثبوتها
خالية من الموانع فاذا وجدنا العلة وفقد الحكم في صورة ما فاما ان يكون فقده لامر او لا
فان كان الاول فذلك الامر هو المانع وان كان الثاني بطل استلزامها الحكم وذلك يوجب
ان لا يكون علة وقال اخرون لا يقدح لانا لم نوجب لمثل هذه العلة استلزام الحكم قطعا
بل ظاهرا فتخلف الحكم عنها في بعض الصور لا يكون قادحا في عليتها وهو باطل لان الحكم
عند وجود المقتضي وارتفاع المانع يجب وجوده والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال
فاذا فقدنا وجود المقتضي بتمامه في صورة التخلف فان كان المانع متحققا كان التخلف
مستندا اليه وان كان منتفيا تعين استناد الحكم الى عدم المقتضي وهو المطلوب
فرع النقض المكسور عبارة عن نقض بعض اوصاف العلة كقولنا في بيع الغائب مبيع
مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح كما لو قال بعتك عبدا فيقول المعترض
ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فلم يشتمل النقض على البيع بل حذف ونقض الباقي وهو
مجهول الصفة وقد اختلف في سماعه والاكثرون على رده لان المستدل انما علل
الحكم بالمجموع من حيث كونه مبيعا وكونه مجهول الصفة لا بمجرد كونه مجهول الصفة و
المنكوحة ليست مبيعا وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يستلزم ابطال التعليل
بها اما لو بين المعترض عدم تاثير الوصف الاخر الذي وقع به الاحتراز عن النقض
لكونه مبيعا في المثال المذكور في الحكم لا بانفراده ولا مع انضمامه الى الوصف الاخر ثم
النقض والمستدل ح ان بقي مصرا على التعليل بالمجموع بطل التعليل بعدم التاثير اذ
قررناه بابداء وصف في الدليل لا تاثير له البتة في الحكم كالاوصاف الطردية لا بالنقض

وان نزل

وان نزل الكلام على التعليل بالوصف المنقوض بطل تعليله بالنقض لكونه جزءا وارد على
العلة بتمامها فان قلنا الوصف المحذوف وان لم يكن مؤثرا في الحكم مطلقا فلا يمنع من
اخذه في التعليل لدفع النقض قلت دفع النقض يتوقف على كونه جزءا من العلة لانه اذا
لم يكن جزءا من العلة كانت العلة هي الجزء الاخر لا غير وهو موجود في صورة النقض مع فقد
الحكم فيها فيتحقق النقض ولا يندفع بمجرد ذكر ذلك الوصف المحذوف واما الكسر فهو
عبارة عن تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة اعني الحكمة المقصودة من الحكم فهو نقض
يرد على المعنى دون اللفظ كما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافر فوجب ان
يترخص في سفره كغير العاصي بسفره ويبين مناسبة السفر للرخصة بما فيه من المشقة
فيقول المعترض ما ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في الحمالين وارباب
الصنائع الشاقة في الحضر مع عدم الرخصة وقد اختلف فيه والاكثرون على انه غير
وارد لان الحكم انما علل بالوصف الضابط للحكمة لا بمجرد الحكمة لكونها غير منضبطة
بنفسها وهي مختلفة بحسب اختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه
فدأب الشارع رده الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام
لقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج واذا لم تكن الحكمة هي العلة لم يكن لايراد النقض
عليها معنى **قال** قدس الله روحه البحث الثاني عدم التاثير وهو بقاء الحكم بدون
ما فرض علة وهو يدل على نفي علية الوصف لان بقاء الحكم بعد عدمه ووجوده قبل وجوده يوجب
استغنائه عنه فلا يكون علة واما عدم العكس فهو ان يحصل مثل ذلك الحكم في صورة
اخرى بعلة غير العلة الاولى والاقرب انه غير شرط لامكان تعليل المتساويين بالمختلفين
اما مع اتحاد المحل فالاقرب جوازه ايضا في المنصوصة لانها معرفة او باعثة فجاز كغسل

كمثال المرتد للزاني في وجوب وضوء النائم المحدث **اقول** هذا هو الطريق الثاني من
الطرق الدالة على كون الوصف ليس علة الحكم وهو المسمى بعدم التاثير وهو عبارة عن
بقاء الحكم بدون ما فرض علة لذلك الحكم وهو قادح في علية الوصف المذكور لان الحكم لما
بقي موجودا بعد عدم ذلك الوصف وكان موجودا قبل وجوده علمنا استغناءه عنه و
المستغني عن الشيء يمتنع ان يكون معللا به وانما لم يكتف في الاستغناء عن الوصف
ببقاء الحكم بعد عدمه لان المتكلمين يزعمون ان الباقي مستغن عن المؤثر فعدم مؤثره
مع بقائه موجودا غير قادح في عليته فلهذا انضم اليه القيد الاخر وهو قوله وكان موجودا
قبل وجوده وهذا حق ان فسرنا العلة بالمؤثر اما اذا فسرناها بالمعرف فلا لان العالم
معرف للصانع تعالى مع وجوده تعالى قبل وجوده وبعد عدمه واما عدم العكس فهو عبارة
عن حصول مثل ذلك الحكم في صورة اخرى معللة بعلة مغايرة للعلة الاولى والحق ان
ذلك غير قادح في علية الوصف للحكم في الصورة الاولى لان العكس اعني انتفاء الحكم
لانتفاء العلة غير واجب في العلل مطلقا لجواز تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة
اما مع تغاير المحل فظاهر متفق عليه كاباحة الوطي في الزوجة بالعقد وفي المملوكة بالملك
واما مع اتحاده فمنع القاضي ابو بكر والجويني مطلقا وجوزه اخرون مطلقا وفصل قوم
فقالوا انه جائز في المنصوصة لا المستنبطة وهو اختيار القرافي والمص طاب ثراه اما
الاول فظاهر فان القتل العمد العدوان والزنا مع الاحصان والردة عن الاسلام قد ثبت
تواردها مع ان كل واحد من هذه الامور علة مستقلة في وجوب القتل بالنص وكذا نواقض
الوضوء والغسل فان النوم وكل واحد من الاحداث المغايرة له قد يجتمع تواردها مع كون
كل واحد منها علة مستقلة في ايجاب الوضوء وعدم احدها لا يوجب عدم الحكم لجواز

استناده الى

استناده الى واحد غيره واما الثالث فلان من اعطى فقيرا فقيها قريبا نسبا احتمل
ان يكون الداعي الى ذلك الفقر خاصة والفقه خاصة والقرابة خاصة ومجموعها
ومجموع اثنين منها وهذه الاحتمالات متنافية لان كون الباعث الفقه خاصة ينافي كون
الباعث غيره او كونه جزء من الباعث فان بقيت متساوية امتنع حصول الظن بواحد منها على
التعيين فلا يمكن الحكم بكونها علة وان ترجح بعضها فلذلك الترجيح لا بد ان يكون لامر
وراء المناسبة والاقتران لاشتراكهما بينها فاذن الراجح هو العلة دون المرجوح فيثبت
ان العلة واحدة ولا يلزم من انتفائها انتفاء الحكم ويكون وجود الحكم منفكا عن الوصف
المدعى كونه علة له قادحا في عليته وهو المدعى واعلم ان العكس لغة رد اول الامر الى
اخره واخره الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه **قال** قدس الله روحه
البحث الثالث القلب وهو تعليق نقيض الحكم على تلك العلة مع اتحاد الاصل وقد انكره جماعة
لان الحكمين ان امكن اجتماعهما لم يقدح في العلية لامكان تاثيرها في شيئين وان
تنافيا امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا وحدته وجوزه اخرون لامكان تنافيهما
في الفرع دون الاصل لان اصلهما وفرعهما واحد لكن للمستدل منع حكم القالب في
الاصل فيقدح تاثير العلة فيه بالنقض وقلب قلبه اذا لم يناقض الحكم ثم القالب قد يذكر
القلب لاثبات مذهبه كقول الحنفي في اشتراط الاعتكاف بالصوم لبث مخصوص
فلا يعتبر الصوم في كونه قربة كالوقوف بعرفة فالحكمان مجتمعان في الاصل متنافيان في
الفرع وقد يذكر لابطال مذهب خصمه اما صريحا كقول الحنفي في المسح ركن من اركان
الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول المعترض فلا يتقدر بالربع
كالوجه واما ضمنا كما يقال في الغائب عقد معاوضة فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح

وهو في الحقيقة معارضة الا انه يمنع
منع وجود العلة في الفرع والاصل

فيقول المعترض فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فيلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع
اقول هذا هو الطريق الثالث من الطرق الدالة على عدم علية الوصف وهو القلب
وهو عبارة عن تعليق نقيض الحكم المذكور على تلك العلة ورده الى الاصل المقيس عليه
بعينه وانما شرطنا اتحاد الاصل لانه لو رد ذلك الى اصل اخر لكان حكم ذلك الاصل الاخر
ان كان حاصلا في الاصل الاول كان رده اليه اولى لان المستدل لا يمنع منع وجود العلة
فيه لان قياسه مبني على وجودها فيه ويمكنه ان يمنع وجودها في الاصل الاخر لانه لم يبق
منه اعتراف بوجودها فيه وان كان غير حاصل كان اصل القياس الاول نقضا على تلك
العلة لانها موجودة فيه مع عدم حكم الاصل الثاني ووجود العلة بدون الحكم هو النقض
على ما تقدم وقد انكره قوم وجوزه الاخرون اما الاولون فقد احتجوا بان الحكم الذي علقه
القالب على علة القايس اما يمكن اجتماعه مع الحكم الذي ادعاه القايس اولا فان كان الاول
لم يكن قادحا في العلة لان العلة الواحدة جاز ان تكون علة لحكمين غير المتنافيين
وان كان الثاني امتنع اجتماعهما في الاصل لانا شرطنا اتحاده واجيب بان الحكمين غير
متنافيين لذاتهما فيجوز اجتماعهما في الاصل وان كان واحدا لكن يستحيل اجتماعهما
في الفرع لدليل منفصل فاذا بين القالب ان الوصف الحاصل في الفرع ليس بان يقتضي
احد الحكمين اولى من الاخر كان الاصل شاهدا لهما بالاعتبار لانا بينا ان الحكمين يجتمعان
فيه وذلك يقتضي امتناع حصولهما معا في الفرع لقيام الدليل على ذلك وحصول احدهما
دون الاخر ترجيح من غير مرجح وهو محال واعلم ان القلب معارضة اذ المعارضة عبارة عن
اقامة دليل على نقيض مدعى المستدل والقلب كذلك الا انه يتميز عن غيره من المعارضات
بامرين احدهما انه لا يمكن الزيادة في العلة بخلاف ساير المعارضات وثانيهما انه لا يمكن

منع وجود

منع وجود العلة في الاصل والفرع لان اصل المستدل واصل القالب واحد على ما عرفت
وكذا فرعيهما فعلى هذا للمستدل الجواب بمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير
العلة فيه وان يقدح اما بالنقض او عدم التاثير او القول بالموجب ان امكنه بيان ان
اللازم من ذلك القلب لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن ذلك القلب مناقضا للحكم
في القياس الذي اثبته المستدل لان قلب القالب اذا افسد بالقلب الثاني سلم اصل
القياس من القلب ثم القالب اما ان يذكر القلب لاثبات مطلبه او لابطال مذهب
خصمه اعني القايس فالاول مثل ان يستدل الحنفي على ان الصوم شرط صحة الاعتكاف
بقوله لبث مخصوص فلا يكون مشروطا بالصوم كالوقوف بعرفة فالحكمان المذكوران
في القياس والقلب لا يتنافيان في الاصل اعني الوقوف بعرفة اذ قد اجتمع فيه انه
ليس قربة بنفسه وليس مشروطا بالصوم وهما يتنافيان في الفرع اعني في الاعتكاف
للدليل وهو الاجماع على انه متى لم يكن قربة بنفسه كان مشروطا بالصوم ومع يكون
الجمع بين كونه ليس قربة بنفسه ولا مشروطا بالصوم محالا للاجماع المذكور وكل من
القايس والقالب وقد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه الا ان القايس اشار بعلته
الى اشتراط الصوم بطريق الالتزام او القالب اشار الى عدم اشتراطه صريحا والثاني
قد يكون استدلال القالب على فساد مذهب خصمه صريحا وقد يكون ضمنا بان يقيم
الدليل على فساد لازم من لوازم مذهب الخصم ومن المعلوم ان ارتفاع اي لازم من لوازم
مذهبه يوجب ارتفاعه فالاول مثل ان يستدل الحنفي على وجوب مسح ربع الراس
بقوله ركن من اركان الوضوء فلا يكتفى فيه باقل ما يقع عليه الاسم كالوجه فيقول القالب
ركن من اركان الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما

لانهما اختلفا في الاصل المقيس عليه وهو على الوجه فانه لا يكتفى فيه باقل الاسم ولا بقدر
الربع لكنهما يتنافيان في الفرع اعني مسح الراس لاتفاق الشافعي وابي حنيفة على
نفي غير هاتين من الاقسام المحتملة والثاني مثل قول الحنفي في بيع الغائب عقد معاوضة
فينعقد مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القائل عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار
الرؤية كالنكاح ويلزم من فساد خيار الرؤية فساد البيع وهذان الحكمان غير متنافيين
في الاصل اعني النكاح لانه قد اجتمع فيه الصحة وعدم خيار الرؤية ويمتنع اجتماعهما في
الفرع اعني البيع لان فساد خيار الرؤية فيه ملزوم لفساده بالاتفاق المذكور قال
قدس الله روحه البحث الرابع القول بالموجب وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع واقسامه
ثلثة الاول ان يستنتج المستدل ما يتوهم انه محل النزاع او ملزومه كما اذا قال قتل
بالمثقل غالبا فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت
لكن عدم المنافاة لا يلزم منها وجوب القصاص الثاني ان يستنتج ابطال مذهب الخصم
مثل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالمتوسل اليه فيقول اقول بموجبه
ولا يلزم المطلوب فانه لا يلزم من انتفاء مانع انتفاء جميع الموانع ووجود جميع الشرائط وثبوت المقتضي
الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى غير مشهورة مثل ما ثبت قربة فشرطه النية
كالصلوة ويهمل والوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجبه وامنع من ايجاب النية
في الوضوء اقول هذا هو الطريق الرابع من الطرق الدالة على عدم علية الوصف
وهو القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم الدليل مع بقاء النزاع وحاصله يرجع الى
تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع ومهما
توجه على هذا الوجه كان المستدل منقطعا لظهور كون ما نصبه من الدليل غير متعلق

بمحل النزاع

بمحل النزاع واقسامه ثلثة الاول ان يذكر المستدل دليلا يتوهم انه ينتج محل النزاع او
امرا ملزوما له والحال بخلافه كما لو قال الشافعي في القاتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا
فلا ينافي وجوب القصاص فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت من الدليل وهو ان
ذلك القتل لا ينافي وجوب القصاص لكن لا يلزم منه مطلوبك وهو وجوب القصاص لان
عدم المنافي لوجوب القصاص ليس هو نفس وجوب القصاص ولا ملزوما له لتوقفه
على وجود المقتضي وانتفاء سائر الموانع وتحقق جميع الشرائط الثاني ان يذكر دليلا
يتوهم انه مبطل لما خذ الخصم وذلك كما لو قال في القتل بالمثقل ايضا التفاوت في الوسيلة
لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت
وهو ان التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في المتوسل اليه لكن لا يلزم من
ذلك مدعاك وهو وجوب القصاص لان انتفاء جميع الموانع منه ووجود جميع الشرائط التي
يتوقف عليها وتحقق المقتضي له الثالث ان يسكت المستدل عن صغرى دليله و
يقتصر على ايراد كبراه ولا يكون الصغرى مشهورة كما لو استدل الشافعي على ايجاب النية
في الوضوء بقوله ما ثبت انه قربة فشرطه النية كالصلوة ويهمل الصغرى المقدرة
وهي الوضوء قربة فيقول المعترض اقول بموجب ما ذكرت وامنع من ايجاب النية في الوضوء
فان وجوب النية فيما ثبت قربة غير ملزوم للمدعى وهو وجوب النية في الوضوء الا بتقدير
كونه قربة وهو قضية غير مشهورة ولو ذكرها المستدل لم يكن للمعترض الا المنع وانما كان
القول بالموجب قادحا في العلية لان المدعى كون الوصف علة للحكم المتنازع فيه فاذا بقي
عدم ذلك الحكم مع تحقق الوصف فقد حصل النقض وهو وجود الوصف بدون الحكم
وحيث القول بالموجب يبين لزوم محل النزاع لمدلول دليله كما لو ساعد المعترض في

في الاول على وجود ما يقتضيه وانتفاء ما ينافيه غير المذكور فان ثبت بالدليل كونه
غير مناف لزم تحققه وكذا في الثاني بان يوافق المعترض على تحقق المقتضي وانتفاء
الموانع وتحقق سائر الشرائط فان المستدل اذا بين كون التفاوت في الوسيلة غير مانع
منه لزم تحققه وفي الثالث بان الحذف لا على ما يقتضي الدليل امر شائع ودليلي عبارة
عن مجموعهما الاعن الكبرى وحدها فلا يمنع منع القول بالموجب مع بقاء النزاع

قال قدس الله روحه البحث الخامس الفرق وهو مبني على تعليل الحكم الواحد
بعلتين وقد بينا جوازه في المنصوصة دون المستنبطة والقول بتعدد الاحكام ولهذا
لو اسلم الزاني باحصان قتل الردة دون الزنا والحوالة على السابق وعلى المشترك وان
استقلال كل واحد مشروط بانتفاء الاخر ضعيف لان ابطال المحبوه شيء واحد ليس ذا
جهتين بحيث يحل باحديهما ويحرم بالاخرى والسابق ينفي لغرض الاقتران والمشترك
باطل لان كل واحد بخصوصيته علة تامة بالاجماع فالتعليل بالمشترك ابطال له والاجماع
على ان كل واحد علة مستقلة من غير شرط **اقول** سؤال الفرق عند المتاخرين
لا يخرج عن المعارضة في الاصل والفرع الا انه عند بعضهم عبارة عن مجموع الامرين
حتى انه لو اقتصر على احدهما لم يكن فرقا ولهذا رده بعض الناس لكونه جمعا بين اسئولة
مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنع علية الوصف في الاصل
والذين قبلوه اختلفوا في انه سؤال واحد او سؤالان فابن شريح ذهب الى الثاني وجوز
الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وغيره الى الاول لاتحاد المقصود منه وهو الفرق ومعنى
المعارضة في الاصل ابداء وصف فيه يصلح ان يكون علة للحكم مغايرا لما علل به المستدل
اما مستقلا كمعارضة من علل تحريم ربا الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت فيه

فان كلا منهما يصح ان يكون علة للحكم او غير مستقل كمعارضة من علل وجوب القصاص
في القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل ومعنى المعارضة في الفرع
ابداء ما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع او بوجود مانع منه او بفوات شرط
له ولا بد من بيان تحققه وكونه مانعا او كون الوصف المفقود شرطا على نحو طريق
اثبات المستدل لكون الوصف الذي علل به الحكم علة له وانكره قوم وزعموا انه عبارة
عن وجود معنى في الاصل له مدخل في التاثير ولا وجود له في الفرع فيرجع حاصله الى
انتفاء علة الاصل عن الفرع وبه ينقطع الجمع بينهما وهو اعني سؤال الفرق مبني على
عدم جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين فانه يتوجه على القائل بذلك بتفسيريه معا
اما من جوز تعدد علة الحكم الواحد فلا يتوجه عنده سؤال الفرق ان فسرناه بانه
معارضة في الاصل لان ما ابداه المعترض من الوصف المناسب في الاصل المنتفي عن
الفرع لا ينافي تعليل ذلك الحكم بوصف اخر مناسب اشترك فيه الاصل والفرع وكذا
اذا فسرناه بالتفسير الثاني لان وجود المعنى الذي له مدخل في التاثير في الاصل و
عدمه عن الفرع لا ينافي كون الوصف المنفك عن ذلك المعنى الذي اشترك فيه
الاصل والفرع علة للحكم لان عدم العلة انما يوجب عدم الحكم اذا كانت واحدة اما
اذا كانت متعددة فلا ولو فسرناه بمعارضة في الفرع كما تقدم لم يتوقف على جواز
تعليل الحكم بعلتين ولا على عدمه وهو ظاهر ومنع قوم من اجتماع العلل المتكثرة في
الحكم الواحد مع اتحاد المحل مطلقا كما تقدم واجابوا عن الوجه المتقدم ذكرها بامور
احدها المنع من اتحاد الاحكام بل هي متعددة اذ اباحة القتل بالردة مغاير لاباحة القتل
بالزنا ولهذا لو اسلم المرتد الزاني سقط قتل الردة وبقي قتل الزنا وثانيها المنع من

من اجتماعها دفعة بل لا بد من حصول بعضها قبل بعض وح يكون المؤثر في الحكم السابق منها
خاصة ولا يكون للاحق فيها اثر البتة وثالثها انه يجوز اشتراك تلك العلل في امر واحد
يكون هو علة ذلك الحكم بالحقيقة دون خصوصية كل واحد منها ورابعها انه يجوز اشتراط
استقلال كل واحدة منها بالعلية بعدم اقترانها لغيرها فيها فاذا حصل الاقتران
زال شرط الاستقلال بالعلية فزال هو وبقي كل واحد منها جزء العلة واستضعف المص
طاب ثراه هذه الاجوبة اما الاول فان ابطال حيوة الشخص الواحد امر واحد لا يعقل فيه
التعدد وليس ذا جهتين بحيث يكون مباحا باحديهما محرما بالاخرى والزائل بالاسلام
ليس المحل بل كونه معللا بالردة فان قلت كما جاز ان يكون الفعل ذا جهتين يكون محرما
باحديهما مباحا بالاخرى بل واجبا في بعض الصور كما في الصلوة في الدار المغصوبة
وكما في الاحصا الاكل مثلا عند تضيق وقت الصلوة فانه مباح من جهة كونه اكلا ومحرم من
جهة استلزامه الاخلال بالصلوة الواجبة فجاز ان يكون القتل له جهات يكون كل واحد
منها مقتضية لنوع من الاباحة قلت لا نعني بكون الشيء مباحا الا قول الشارع للمكلف
مكنتك من هذا الفعل ولا تبعة عليك فيه اصلا وهذا المعنى لا يتحقق الا مع انتفاء كل
وجه يقتضي قبحه والمنع منه وليس شرط الحرمة كون الشيء حراما من جميع جهاته اذ الظلم
محرم مع انه حادث وعرض وحركة مثلا وحدوثه وعرضيته وكونه حركة لا مدخل له في ذلك
وفيه نظر فان المدعي لم يدع ان الفعل ذو جهتين احديهما تقتضي الاباحة والاخرى تقتضي
الحرمة بل ادعى انه اشتمل على جهتين تقتضي كل منهما الاباحة وهو ظاهر فان اباحة قتل الزاني
بسبب استلزامه انزجار الناس على الوثوب على الفروج المحرمة واباحة قتل المرتد بسبب
انزجار الناس عن الكفر وتاكيد الرغبة في الاستمرار على الاسلام واما الثاني فلانه خلاف

الفرض اذ المفروض اقترانها واجتماعها دفعة واحدة فرض سبق احدهما على الآخر
ينافيه وقد ذكر القرافي لذلك مثالا وهو ما اذا ارضعت اخت الرجل وزوجة اخيه
رضيعة دفعة واحدة بان اخذ ثديهما جميعا ووجرتا في حلقها فانه يصير في الوقت الواحد
خالا وعما للرضيعة دفعة واحدة وكل واحد منهما سبب مستقل في التحريم واحسن منه
ما لو ارضعت اخته من امه ولبن اخيه من ابيه صبية فانه يصير عما لها وخالا دفعة
واحدة واما الثالث فلانه خلاف الاجماع اذ الاجماع واقع على ان كل واحد من الاسباب
علة مستقلة بخصوصية الحكم المذكور فالقول بعلية المشترك بينها على سبيل الانحصار
ابطال له ان كان مانعا من علية اقسامه والا يثبت المطلوب من اجتماع العلل المتكثرة
وهي ذلك المشترك واقسامه على الحكم الواحد واما الرابع وهو جواز كل منهما
علة بشرط عدم غيره فان الاجماع واقع على تعليل الحكم بالواحد من هذه الاشياء
من غير اشتراط عدم غيره فالقول بالاشتراط المذكور ينافي الاجماع فيكون
باطلا والجواب الفرق على كل تقدير لا يخرج عن جواب المعارضة في الاصل والفرع و
سياتي في باب الاعتراضات قال قدس الله روحه الفصل الرابع في
شرائط الاركان وفيه مباحث الاول يشترط في الاصل ثبوت حكمه لان تشبيه الفرع
به في ثبوت الحكم فرع ثبوته فيه وان يكون حكمه شرعيا لان البحث في الشرعي لا
العقلي وهو غير لازم لجواز استناد حكم الاصل الى العقل واستناد العلية ووجود
العلة في الفرع الى السمع فيكون سمعيا وان لا يكون الحكم منسوخا والا لم يكن الجامع
معتبرا وان لا يكون حكم الاصل يثبت بالقياس لان العلة ان اتحدت فالمتوسط عبث
والا لزم التعليل بالمتنافيين بالنسبة الى الاصل البعيد والمتنازع والا يكون دليل

الاصل منافيا للفرع والا لزم الترجيح من غير مرجح وان يظهر تعليل حكم الاصل بالجامع اما
عندنا فبالنص واما عند القائلين به مطلقا فبه وبالاستنباط لان رد الفرع اليه انما
يصح بذلك وان لا يتاخر حكم الاصل عن حكم الفرع كالتيمم المتاخر عن الوضوء لانه ثبت
بعد الهجرة وان لا يكون معدولا به عن سنن القياس كشهادة خزيمة وتقدير الركعات
والحدود والكفارات وكاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة وان لا يكون
ذا قياس مركب وهو ان يتفق الخصمان خاصة على حكم الاصل فان اختلفا في العلة فهو
مركب الاصل وان اختلفا في وجودها في الاصل فهو مركب الوصف كما يقول عبد فلا
يقتل به الحر كالمكاتب فالاصل غير متفق عليه وانما اتفق عليه الشافعي وابو حنيفة
فالحنفي يقول العلة في منع القصاص للمكاتب جهالة المستحق من السيد او الوارث
لا العبودية فان سلمت العلة بطل الحاق العبد والا منعت الحكم في الاصل لانه انما
ثبت بناء على هذه العلة فلا ينفك عن عدم العلة او منع الحكم في الاصل وكما يقول
في ان تزوجت هندا فهي طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها
طالق فيقول الحنفي بمنع وجود التعليل في الاصل فان صح المنع بطل الالحاق والا منعت
الحكم في الاصل فلا يتم القياس لانه لا ينفك عن منع الحكم في الاصل او منع العلة
اقول قد عرفت ان للقياس اركانا اربعة وهي الاصل والفرع والعلة والحكم وان
غايته ثبوت مثل حكم الاصل في الفرع فشروط القياس ح لا تخرج عن شرائط هذه الاركان
فمنها ما يعود الى الاصل وهي على قسمين احدهما ان يتعلق بحكمه والثاني يتعلق بعلة ذلك
الحكم اما الاول فامور الاول ان يكون ذلك الحكم ثابتا في الاصل لان القياس تشبيه
الفرع بالاصل في حكمه وانما يتحقق ذلك اذا كان حكم الاصل ثابتا الثاني ان يكون حكمه

شرعيا لان كان القياس شرعيا اما عند الاشاعرة فظاهر لان جميع الاحكام الخمسة انما
يعرف بالسمع واما عند المعتزلة فلان الطريق لو كان عقليا لكانت معرفة ثبوت الحكم
في الفرع عقلية فكان القياس عقليا لا شرعيا واعترض فخر الدين بان ثبوت الحكم في الفرع
يتوقف على ثبوته في الاصل وعلى تعليله بالوصف المعين وعلى حصول ذلك الوصف
في الفرع فلو قلنا المعرفة الاولى اعني معرفة ثبوت الحكم في الاصل عقلية جاز ان يكون
الباقيتان سمعيتين فتكون معرفة ثبوت الحكم في الفرع مستفادا من مقدمات سمعية
والمستفاد من السمعي سمعي فثبوت الحكم في الفرع سمعي مع ان ثبوته في الاصل عقلي
والى هذا اشار المصنف طاب ثراه بقوله وهو غير لازم الثالث ان لا يكون حكم الاصل
منسوخا لان الحكم انما يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على الوصف الجامع وهو متوقف
على كون ذلك الوصف معتبرا في نظر الشارع فاذا لم يكن الحكم المرتب على وفقه ثابتا
ثم علم انه لم يكن معتبرا او فيه نظر لان اعتبار الشارع ذلك الوصف في الحكم اولا اعني قبل
النسخ يكفي في صدق كونه معتبرا او في صلاحية ترتب الحكم عليه ان قلنا ان نسخ الاصل
لا يستلزم نسخ الفحوى يكون نسخ الاصل ح تخصيصا الرابع ان لا يكون حكم الاصل ثابتا
بالقياس لان العلة الجامعة بين ذلك الاصل وفرعه ان كانت هي العلة الجامعة بينه
وبين اصله كان رد الفرع الى الاصل الاول اولى لان الشهادة بالاعتبار انما هو له دون
الاصل الثاني فتوسط الاصل الثاني يكون عبثا وذلك كما لو قال الشافعي في ثبوت
الربا في السفرجل مثلا مطعوم فيجري فيه الربا قياسا على التفاح ثم قاس التفاح على
البر بعلة كونه مطعوما وان كانت العلة الجامعة بين الاصل وفرعه غير العلة الجامعة
بينه وبين اصله كما لو قال الشافعي في مسئلة فسخ النكاح بالجذام في المذهب

يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على القرن والرتق نحو لما منع حكم
الاصل وهو كون القرن والرتق موجبين للفسخ في النكاح قاسوهما على الجب بجامع تفويت
الاستمتاع فلا يصح القياس فيه لان الحكم في الفرع المتنازع اعني كون الجذام موجبا الفسخ
النكاح في هذا المثال انما يثبت بما يثبت به حكم اصله وهو القرن والرتق فاذا كان حكم اصله
ثابتا بعلة اخرى غير متحققة فيه كتفويت الاستمتاع فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان
غيرها لم يثبت اعتبار الشارع له ضرورة ان الحكم الثابت معه ثابت بغيره اتفاقا فلو
ثبت الحكم به في الفرع مع عدم اعتباره كان اثباتا للحكم بالمعنى المرسل الخالي عن الاعتبار
وقد تقدم بطلانه وايضا يلزم تعليل الحكم الواحد اعني حكم الاصل القريب بالمتنافيين
وهما العلة الجامعة بينه وبين اصله والعلة الجامعة بينه وبين فرعه فان العلة الجامعة
الاولى تقتضي ان تكون معرفة لذلك الحكم او باعثة عليه مستقلة بذلك غير محتاجة
الى امر اخر فيه كانها مستقلة بالنسبة الى حكم اصله وذلك يمنع من كون العلة الثانية
اعني الجامعة بينه وبين فرعه علة لحكمه وكون الثانية علة لذلك الحكم يوجب استغناءه
عن العلة الاولى واستناد الحكم الى غيرها والجمع بينهما محال هذا اذا كان حكم الاصل
معقولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض ولو انعكس كما لو قال الحنفي في مسئلة
تعيين النية عندنا اذا نوى المتنفل اتى بالمامور به فوجب ان يصح كما لو كان عليه فريضة
الحج ونوى النفل فان الحكم في الاصل مما لا يقول به الحنفي بل الشافعي فلا يصح من المستدل
بناء الفرع عليه لانه يتضمن اعترافه بالخطاء في الاصل لوجود العلة فيه من دون الحكم
اما لو قال المستدل بتحقق الحكم فيه والا فيلزم انتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع
ويلزم منه ابطال التعليل به لامتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو ايضا فاسد فان الخصم

هذا تعدية علة الحكم في الاصل وهو
موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراض

يقول

يقول الحكم في الاصل ليس عندي ثابتا بناء على هذا الوصف الخامس ان لا يكون دليل ثبوت الحكم
في الاصل متناولا لثبوته في الفرع والا لكان جعل احدهما بعينه اصلا والاخر فرعا اولى من
عكسه ترجيحا من غير مرجح وهو محال وفيه نظر لجواز كونه متناولا للفرع بالتبعية لتناوله
للاصل كما لو دل على الاصل بالمطابقة وعلى الفرع بالتضمن او الالتزام وح لا يكون قياسه
عليه ترجيحا من غير مرجح السادس ان يظهر تعليل حكم الاصل بوصف معين لان رد الفرع
اليه انما يمكن بهذه الواسطة وطريق ذلك عندنا انما هو النص واما عند الجمهور القائلين
بحجية القياس مطلقا فطريقه النص تارة والاستنباط اخرى السابع ان لا يتاخر حكم
الاصل عن حكم فرعه وذلك كقياسهم الوضوء على التيمم في وجوب النية فان
التعبد بالتيمم انما ورد بعد الهجرة وهو متراخ عن ايجاب الوضوء قال فخر الدين والحق انه
يقال ان لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل
هذا الاصل اما ان يقال كان الحكم ثابتا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق وما كان
ثابتا البتة فيكون ذلك كالنسخ ولو وجد قبل ذلك دليل اخر على ذلك الحكم جاز فان
ترادف الادلة على المدلول الواحد غير ممتنع وان ترتبت وفيه نظر للمنع من كون تجدد ذلك
الحكم كالنسخ لان ايجاب النية في الوضوء مثلا بعد شرع التيمم انما رفع عدم وجوبها اولا
وهو ليس حكما شرعيا بل عقليا فجاز اثباته بالقياس وليس في ذلك النسخ لانه رفع حكم ثابت
شرعا بدليل شرعي الثامن ان لا يكون معدولا به عن سنن القياس واعلم ان المعدول به
عن سنن القياس اما ان لا يعقل معناه اصلا وهو على ضربين احدهما ما يكون مستثنى
عن قاعدة عامة والثاني ما يكون مبتدا فالاول كقبول شهادة خزيمة وحده فانه مع كونه
غير معقول المعنى مستثنى عن قاعدة الشهادة والثاني كاعداد الركعات وتقدير النصب

للزكوات ومقادير الحدود والكفارات فانه مع كونه غير معقول المعنى غير مستثنى من قاعدة
سابقة عامة وعلى كلا التقديرين يمتنع القياس فيه واما الثاني فان يكون قد شرع ابتداء
ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر لدفع المشقة
او لا كاليمين في القسامة وضرب الدية على العاقلة التاسع ان لا يكون ذا قياس مركب اي
لا يكون حكم الاصل متفقا عليه بين الفريقين خاصة بل يجب كونه متفقا عليه بين الامة
واعلم ان القياس المركب ما كان الحكم في اصله غير منصوص ولا مجمع عليه بين الامة وهو
قسمان احدهما مركب الاصل والثاني مركب الوصف فالاول ان يعين المستدل علة
في الاصل المذكور ويجمع بينه وبين فرعه بها فيعين المعترض علة اخرى ويدعي ان الحكم
ثابت بها دون الاولى وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة قتل الحر بالعبد مثلا
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فان عدم الاقتصاص للمكاتب غير منصوص ولا مجمع عليه
بين الامة بل الخلاف واقع في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي
وابي حنيفة فيقول الحنفي العلة في المكاتب المتفق على عدم جريان القصاص فيه انما هو
جهالة المستحق من السيد والورثة لا العبودية ولئن سلمت ذلك امتنعت التعدية
الى الفرع لعدم العلة فيه وان ابطل التعليل بها منعت من الحكم في الاصل لانه انما يثبت
عندي بهذه العلة وهي مدرك اثباته ولا محذور علي من نفي الحكم لانتفاء علته اذ لم
يلزم منه مخالفة نص ولا اجماع وعلى كلا التقديرين يكون القياس ممتنعا لانه لا ينفك عن
عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا القياس مركب الاصل لاختلاف الخصمين
في تركيب الحكم على العلة في الاصل فان المستدل يزعم ان العلة مستنبطة من حكم
الاصل وهي فرع له والمعترض يزعم ان الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له

والا لا

والا لا طريق الى اثباته سواها ويسمى مركب الاصل لانه نظر علة حكم الاصل واما الثاني
وهو مركب الوصف فهو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود ام لا
وذلك كما لو قال الشافعي في مسألة تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت هندا فهي
طالق تعليق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال هند التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي
لا اسلم وجود التعليق في الاصل بل هو تنجيز فان ثبت انه تعليق منعت التي اتزوجها
الحكم في الاصل وهو بطلان طلاق من قال هند التي اتزوجها طالق وقلت بصحته
كما في الفرع ولا محذور علي في ذلك لعدم النص واجماع الامة عليه ولا يتم القياس
ح لانه لا ينفك عن منع وجود العلة في الاصل او منع الحكم فيه ويسمى هذا القياس
مركب الوصف لانه اختلاف في الوصف الجامع **قال** قدس الله روحه البحث الثاني
في شرائط الفرع يجب ان يكون علة الفرع مشاركة لعلة الاصل فيما يقصد اما في
عينها كالشدة في الخمر او في جنسها كالجناية في قصاص الاطراف المشتركة بين
القتل والقطع وان يكون حكم الفرع مساويا لحكم الاصل اما في عينه كوجوب
قصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد او في جنسه كاثبات ولاية النكاح
قياسا على اثبات ولاية المال فالمشترك هو جنس الولاية وان لا يكون منصوصا عليه
اقول لما فرغ من ذكر شرائط الاصل شرع في ذكر شرائط مضايفه وهو الفرع
وهي ثلثة الاول ان تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها كتعليل
تحريم النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب
القصاص في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل الثاني ان يكون حكم
الفرع مماثلا لحكم اصله اما في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل

بالمثل والعدد او في جنسه كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات
الولاية في مالها فان المشترك بينهما جنس الولاية اذ لو لم يكن كذلك لبطل القياس
لان شرع الاحكام ليس مقصودا لذاته بل لما يفضي اليه من مصالح العباد ومع مماثلة
حكم الفرع لحكم اصله يعلم ان ما يحصل من المصلحة منه مثل الذي يحصل من حكم
الاصل ومع مخالفة حكمه حكم اصله لا يعلم ذلك ولان القياس عبارة عن تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع وانما يتحقق ذلك مع المماثلة الثاني ان لا يكون حكم الفرع منصوصا
عليه وذلك على مذهبين احدهما ان يكون الحكم المنصوص عليه مطابقا للحكم الذي
دل عليه القياس والثاني ان يكون مخالفا له فالاول جائز عند الاكثرين فان ترادف
الادلة على المدلول الواحد جائز وعلى هذا لا يكون عدمه شرطا على ان بعضهم منع
منه لان معاذا انما عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وذلك يدل على انه لا يجوز
استعماله عند وجوده وهو ضعيف لانه لم يتعرض الخبر في القياس مع وجود النص
فكيف يدل على منعه منه وقال صاحب الاحكام ان يكون قياس المنصوص على المنصوص
وليس احدهما بالقياس عليه اولى من عكسه وفيه نظر للمنع من عدم الاولوية اذ من الجائز
كون الاصل قطعيا او اوضح دلالة والفرع ظنيا او اضعف دلالة سلمنا عدم الاولوية
لكن لا نسلم عدم جواز القياس ولم لا يجوز قياس كل منهما على الآخر ويكون الغرض تاكيد
الدلالة والترجيح عند وجود معارض كما في النصوص المتعددة على الحكم الواحد فانه
لو قال حرمت بيع البر بالبر متفاضلا لكونه مطعوما ولو قال حرمت بيع الشعير بالشعير
متفاضلا لكونه مكيلا لكان كل واحد من النصين دالا على تحريم التفاضل في البر و
الشعير بالنص والقياس واما الثاني وهو ان يكون النص في الاعلى خلاف مدلول القياس

فمنع منه

فمنع منه الاكثر وجوزه قوم وقد مر ذكر ذلك في باب التخصيص ولم يذكر فخر الدين هذا
القسم في المحصول هنا ولا شيخنا في النهاية **قال** قدس الله روحه البحث الثالث
في شرائط العلة يشترط ان تكون بمعنى الباعث بمعنى اشتمالها على حكمة مقصودة للشارع
من شرع الحكم وهذا لا يجب العلم به عندنا لان العلة تثبت بالنص وان تكون وصفا
ضابطا للحكمة ولا يجوز ان تكون حكمة مجردة لخفائها وعدم ضبطها وان لا تكون عدمية
في الحكم الثبوتي وهذا عندنا غير واجب والاقرب جواز التعليل بمحل الحكم في الاصل
والفائدة الاطلاع على الحكمة ومنع القياس فلا يشترط تعدية العلة ويجب ان لا تتاخر
عن حكم الاصل كتعليل اثبات الولاية على الصغير الذي عرض له الجنون بالجنون وان
لا ترجع على الاصل بالابطال كتعليل وجوب عين الشاة بدفع حاجة الفقير وان لا تخالف
نصا خاصا او اجماعا خاصا ويجوز ان يكون حكما شرعيا كالنجاسة في بطلان البيع
وان يكون مركبة كالقتل العمد العدوان والعلية اعتبارية وان تكون اضافية لانا
جوزنا العدمية **اقول** لما ذكر شرائط الاصل والفرع شرع في ذكر شرائط العلة
وهي امور الاول ان تكون العلة في الاصل بمعنى الباعث اي تكون مشتملة على حكمة
صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم وهذا اعني اشتمال العلة على
الحكمة المذكورة لا يجب ان يكون معلوما للقايس اذا كان ممن يعتبر في العلة النص
كالمص طاب ثراه او موافقيه بالتفصيل وان كان النص يدل على ثبوت الحكمة في الجملة فلا
يصح ان تكون العلة وصفا طرديا لا حكمة فيه بل امارة مجردة لانه لا فائدة في الامارة
الا تعريف الحكم والحكم في الاصل معلوم بالخطاب الدال عليه لا بالعلة المستنبطة منه
ولان علة حكم الاصل مستنبطة من حكمه ومتفرعة عنه فلو كانت معرفة له لكان متفرعا عنها

قبل ودور وفيه نظر اما الاول فلانه لا يلزم من انتفاء تعريف العلة بمعنى الامارة للحكم في
الاصل انتفاء تعريفها في الحكم مطلقا لجواز كونها معرفة له في الفرع وكذا الثاني لان
العلة متفرعة عن الحكم في الاصل وهو متفرع عنها في الفرع فلا دور الثاني ان تكون
وصفا ضابطا للحكمة المقصودة من شرع الحكم كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد
العدوان لحكمة الزجر والمراد بالحكمة عند الفقهاء تحصيل المصلحة ودفع المفسدة ـ
هل يجوز التعليل بنفس الحكمة المجردة عن الوصف الضابط لها قال الاكثرون لا
لخفائها واضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والصور والاوقات والاحوال
فيتعذر معرفة ما هو مناط الحكم منها والوقوف عليه الا بعد مشقة وحرج وعسر وذلك
على خلاف المألوف من عادة الشرع من رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية
الواضحة دفعا للحرج والعسر والمشقة كما يعلم ان الشارع انما رخص القصر في السفر
دفعا للمشقة المضبوطة بوصف السفر المقيد بالمسافة المعينة الى مقصد معين
ولم يعلقها بنفس المشقة لمكان اضطرابها واختلافها ولهذا لم يرخص للحمال في
الحضر مع تحقق المشقة وان حصل زيادة مشقة على مشقة المسافر الذي يقطع في
اليوم ربع فرسخ لما كان ذلك مما يختلف ويضطرب وجوزه الاقلون لان الحكمة علة العلة
فلو لم يجز التعليل بالوصف المشتمل عليها وفصل آخرون فقالوا ان كانت الحكمة ظاهرة
مضبوطة مصونة عن الاختلاف والاضطراب جاز التعليل بها والا فلا وهو اختيار
صاحب الاحكام الثالث ان لا يكون الوصف عدميا اذا كان الحكم وجوديا لان العلية
صفة وجودية بدليل انها نقيض اللاعلية العدمي لصحة حمله على العدمي ونقيض
العدمي وجود وفيه نظر فان نقيض العدمي قد يكون عدميا الا في الامتناع والامكان

كما ان نقيض الثبوتي قد يكون ثبوتيا كالانسان واللاانسان ولانه لو صح هذا الدليل لزم
ان لا يكون الوصف العدمي علة مطلقا لا للحكم الوجودي ولا للعدمي وانتم انما منعتم كونه
علة للوجودي والحق انه لا يشترط في العلة ان تكون وجودية مطلقا فان كثيرا من العدميات
يكون باعثا على بعض الافعال الا ترى ان عدم امتثال العبد امر سيده باعث له على من اخذه ثم
وذلك ظاهر لارباب خبرة الرابع اختلفوا في تعليل الحكم بمحله كتعليل حرمة الخمر بكونه حمرا
فجوزه قوم ومنع آخرون وفصل فخر الدين في المحصول فجوزه في القاصرة ومنعه في
المتعدية سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة اما الاول فلانه لا استبعاد في ان يقول
الشارع حرمت الربا في البر لكونه برا او يعرف كون البر مناسبا لحرمة الربا فان قلت لو كان
المحل علة للحكم لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال لان نسبة القابل نسبة الامكان
ونسبة الفاعل نسبة الوجوب والشيء الواحد لا يكون نسبته الى الشيء الواحد بالامكان
والوجوب معا قلت لا نسلم لزوم ما ذكرتم من كون القابل فاعلا لان العلة ليست بمعنى
الفاعل المؤثر بمعنى المؤثر المعرف والباعث ولو سلم كونها بمعنى المؤثر لكن لا نسلم ان
الحكم حال في المحل حقيقة بل هو متعلق به لانه عبارة عن خطاب الشارع وتسميته محلا
مجاز سلمنا اللزوم لكن لا نسلم استحالة اللازم واجتماع النسبتين المتقابلتين للشيء
الواحد الى الشيء الواحد انما يكون محالا مع اتحاد الجهة اما مع تغايرها فلا ولا ريب في
مغايرة جهة القبول لجهة التأثير واما الثاني وهو استحالة كون العلة المتعدية
محلا للحكم فلان العلة المتعدية هي التي توجد في غير المحل الذي هو مورد النص وخصوصية صح
ذلك المحل يستحيل وجودها في غيره لاستحالة كون الشيء عين غيره واما المانعون
من التعليل فاحتجوا بان الفائدة في التعليل انما هو التوسل بالعلة الى معرفة الحكم الشرعي

معرفة الحكم في الاصل مستفادة من النص ولا ثم

وهي مفقودة هنا لان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه على ما تقدم فلا تكون
مفيدة له ولا دائرة ولا في الفرع لاستحالة تحققها فيه والجواب المنع من انحصار الفائدة
في معرفة الحكم كيف وهنا فوائد اخرى ظاهرة كمعرفة مطابقة الحكم الشرعي للحكمة والمصلحة
فان ذلك ادعى لانقياد النفوس اليه بخلاف التعبد الصرف فيكون افضى الى مقصود
الشرع وكالامتناع من القياس على ذلك الاصل بسبب العلم بامتناع حصول خصوصيته
التي هي علة حكمه في الفرع فان قلت يكفي في الامتناع من القياس عدم العلة المتعدية
فلا حاجة الى التصريح في ذلك الى تحقق العلة القاصرة قلت يجوز وجود وصف مناسب
للحكم متعد فلو لم نعلل بالمحل لبقي الوصف المتعدي خاليا عن المعارض فيثبت الحكم في
الفرع ولانه لا فائدة اعظم من العلم بالشيء بعد الجهل به واذ قد اتضح جواز كون المحل علة
للحكم بطل اشتراط كون العلة متعدية وجاز التعليل بالقاصرة اعني الوصف الذي
لا يوجد في غير الاصل الخامس منع ابو حنيفة والكرخي وابو عبد الله البصري من
التعليل بالعلة القاصرة وجوزه الباقون وهو الحق لانه لا امتناع في ان يقول الشارع
حرمت الشيء الفلاني للوصف الفلاني ويكون ذلك الوصف من خواص الموصوف المطلقة
وكذا لا امتناع في مناسبة وصف مختص بمحله لحكم مخصوص متعلق به فيغلب على الظن
كونه علة والعلم بذلك ضروري واحتج المجوزون بان صحة تعدية العلة الى الفرع موقوفة
على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة التعدية لزم الدور واجيب
بان صحة التعليل بالوصف ليس موقوفا على كونه علة في الفرع بل على وجوده في الفرع ووجوده
في الفرع ليس موقوفا على صحة التعليل به فلا دور والحاصل من هذا ان معنى اشتراط
التعدية في التعليل هو كون الوصف مشتركا بين محل الحكم المنصوص وغيره وهذا لا

يتوقف على صحة كون الوصف علة السادس اكثر الاصوليين على منع تعليل حكم الاصل
بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود كتعليل اثبات الولاية للاب على ولده الصغير
الذي عرض له الجنون بكونه مجنونا فان الولاية ثابتة له عليه قبل ثبوت الجنون قالوا
لان علة الاصل اما بمعنى الباعث او المعرف او المؤثر فان كان الاول لزم اما ثبوت الحكم
لا بباعث اصلا او بباعث مغاير للعلة المتاخرة عنه لاستحالة تحقق الحكم بباعث لا
تحقق له مع الحكم فلا يكون الباعث المتاخر باعثا لاستحالة تحصيل الحاصل والثاني
باطل لما عرفت من بطلان كون العلة بمعنى الامارة سلمنا لكن فائدة الامارة تعريف
الحكم والحكم معلوم قبل حصول العلة فيكون نصبها تعريفا للمعرف وهو محال والثالث
باطل ايضا لاستحالة تاثير المتاخر في المتقدم السابع يجب كون العلة المستنبطة
من الحكم المعلل بها اما لا ترجع الى الحكم التي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل
وجوب الشاة في باب الزكاة بدفع حاجة الفقراء لما فيه من رفع وجوب الشاة ضرورة
تحقق دفع حاجتهم بقيمتها وان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة
منه ضرورة توقفها عليها على اعتبار ما الثامن يشترط في العلة ان لا تكون مخالفة
للنص الخاص او الاجماع الخاص وهذا مما وقع الاتفاق على اشتراطه وهل يجوز ان تكون
العلة حكما شرعيا قال الاكثرون نعم ونفاه الاقل اما الاولون فقالوا انه قد يدور الحكم
مع الشرعي فيغلب على الظن كونه علة له والعمل بالظن واجب ولانا نعلل تحريم بيع كثير
من الاعيان النجسة بنجاستها واما الاخرون فقد احتجوا بان الحكم المجعول علة يحتمل تقدمه
على الحكم المجعول معلولا فلا يصح للعلية للتخلف اعني تخلف الحكم عنه وهو نقض والاصل
عدمه وان يكون متاخرا فلا يصح للعلية لما بينا من استحالة تعليل الحكم المتقدم بالوصف

المتأخر وان يكون مقارنا وليس جعله علة الاخر اولى من العكس ولانه يحتمل ان يكون
هو العلة وان يكون غيره العلة فهو على ثلاثة تقادير لا يكون علة وعلى تقدير واحد
يكون علة والعبرة في الشرع انما هو بالغالب فعدم العلية اغلب على الظن من ثبوتها
وكلما غلب على الظن عدم كونه علة امتنع جعله علة واجيب بجواز التاخر اذ المراد بالعلة
المعرف والمتاخر قد يعرف المتقدم كوجود العالم المعرف لوجود الصانع تع ويجوز التقدم
ولا نقض فان الحكم لم يجعل علة لذاته بل بجعل الشارع اياه علة بعد ان الحكم الاخر به كما في
تعليل تحريم الخمر بالشدة المطربة فانها كانت متحققة قبل تحريم الخمر وذلك لا يمنع من
كونها علة لما لم تكن علة لذاتها بل باعتبار الشارع بعد ان الحكم بها ولا يستلزم تخلف
التحريم عنها نقضها ويجوز المقارنة ويمنع من عدم الاولوية لانا نفرض الكلام فيما اذا
كان احد الحكمين مناسبا للاخر من غير عكس التاسع يجوز كون العلة مركبة من وصفين
واكثر كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان وهو مذهب اكثر الاصوليين
وبحث لما اشترطنا في العلة نصيص الشارع وكان من الجائز ان ينص على التعليل
بمجموع امرين او امور بحيث لا يكون الحكم مستندا الى بعض تلك الامور لا جرم جوزنا ان تكون
مركبة واما المجوزون ممن قال بالاستنباط فلانه يمكن ان يقترن بالهيئة الاجتماعية
ظن علية الحكم المخصوص اما بالمناسبة او الشبه او السبر او الدوران او غير ذلك
فيجب العمل به لوجوب العمل بالظن في امثاله واما المانعون فقد احتجوا بان كون الشيء علة
صفة لذلك الشيء زائدة عليه سوا حصلت له لذاته او بالفاعل لامكان تصوره مع الجهل
بكونه علة ولصحة حمل العلة عليها كما تقول هذه علة كذا فان حصلت بتمامها لكل جزء
كان كل جزء منها علة اذ لا معنى لكون الشيء علة الا حصول صفة العلية له وهو محال لامتناع

حصول الصفة الواحدة بالشخص في المحال المتعددة وان حصل في كل جزء منها جزء من
العلية لزم انقسام الصفة العقلية بحيث يكون لها نصف وثلث وهكذا وذلك غير
معقول وان حصلت في جزء واحد كان هو العلة بالحقيقة وباقي الاجزاء خارج عنه وهو
المطلوب واجيب عنه بان صفة العلية امر اعتباري لا تحقق له خارجا والا لزم التسلسل
وثبوتها على الموصوف بها انما هو في الذهن لا الخارج ولان معنى كون المجموع علة
قضاء الشارع بالحكم عنده رعاية لما اشتمل عليه من الحكمة وليس ذلك صفة حتى
يصح ان يقال انها ان تحصل في كل جزء او في بعضها كل تلك الصفة او بعضها سلمنا
لكن يمنع الحصر لجواز قيامها بالمجموع من حيث هو المجموع سلمنا لكن ذلك منقوض
بكون الشيء خبرا او امرا او نهيا واما التعليل بالامور الاضافية فجائز عند من جوز التعليل
بالامور العدمية واما من يمنع من ذلك فيمنع منه ان كانت الاضافة عدمية وهو
الحق لان الاضافة المطلقة لو كانت وجودية لكانت قائمة بمحل وكان حلولها فيه اضافة
اخرى لها الى المحل وتلك الاضافة تكون ايضا وجودية لان مسمى الاضافة حاصل
فيها وهو وجودي وهي قائمة بالمحل فيثبت لها اضافة اخرى ويتسلسل واذا ثبت
ان مسمى الاضافة عدمي امتنع ان يكون شيء من الاضافات وجودية لان الاضافة
المخصوصة ماهية مركبة من الاضافة المطلقة ومن الخصوصية فلو كانت وجودية
لكان الوجودي اما مسمى الاضافة او قيد الخصوصية والاول باطل لما تقدم والثاني
باطل ايضا لان خصوصية الاضافة صفة لها فلو كانت وجودية لزم قيام الوجودي
بالعدمي وانه محال واعترض المصنف طاب ثراه في النهاية بانه لا يلزم من كون مطلق الاضافة
وجوديا ان تكون انواعه وجودية لجواز ان تكون المختصات عدمية وفيه نظر فان

المطلق لا وجود له الا في ضمن انواعه فاذا كانت علة منه امتنع كون المطلق وجوديا
ولان الفصول علة للجنس فاذا كان موجودا استحال ان تكون علة منه **قال**
قدس الله روحه البحث الرابع في شرائط الحكم شرط فيه ان يكون شرعيا عند جماعة
والاكثر جوزوا في الاحكام العقلية والحق خلافه لانه يفيد الظن لو كان حجة وهل
يثبت في اللغات انكره جمهور الاشاعرة والحنفية وجوزه ابن شريح وقال ابن جني
هو مذهب اكثر الادباء كابي علي والمازني لان الخمر قبل حصول الشدة لا يسمى خمرا ومع
حصولها يسمى به فيغلب على الظن ان العلة هي الشدة وهي ثابتة في النبيذ ولان
كل فاعل مرفوع وكذا غيره من انواع الاعراب انما ثبت قياسا حجة المخالف ان اهل
اللغة لو نصوا عليه لم يجز كما لا يجوز القياس لو قال اعتقت غانما لسواده ثم يقول
قيسوا عليه ولان القياس مبني على التعليل المتوقف على المناسبة ولا مناسبة بين
الاسم والمسمى والجواب المنع من عدم القياس فان اكثر علم النحو والاشتقاق
والتصريف مبنية عليه والعتق يفتقر الى التنصيص عليه واذا جعلنا العلة المعرف
لم تجب المناسبة والحق انه لا يجوز القياس في الاسباب لانا لو جعلنا اللواط موجبا
للحد بالقياس على الزنا فان كان لا لجامع بطل القياس وان كان هو المقتضي للحد
لم يجز جعل خصوصيتي الاصل والفرع موجبين لامتناع الاستنباط الى المشترك
والى الخصوصيات فينتفي الحكم فيبطل القياس ولا يجوز اثبات الحكم العدمي بقياس
العلة لان اثبات الحكم ثابت قبل الشرع ولا يجوز تأخر العلة عنه ويجوز بقياس الدلالة
لجواز الاستدلال بعدم الاثر على عدم المؤثر هذا في النفي الاصلي اما اذا كان الحكم
عدميا فانه يجوز اثباته بهما معا وجوز الشافعي القياس في التقديرات والكفارات

والحدود والرخص

والحدود والرخص ومنعه الحنفية ومع ذلك حكموا في شهود الزنا بوجوب رجم المشهود
عليه استحسانا وقاسوا في الكفارات الافطار بالاكل على الوقاع وقتل الصيد
ناسيا عليه عمدا وقاسوا في المقدرات كما قدروا الدلو الكبير وقاسوا في الرخص
زوال سائر النجاسات بالحجر قياسا على الاستنجاء **اقول** لما بين علة شرائط
علة الحكم في ذكر شرائطه وهي قسمان احدهما مختلف فيه والاخر متفق عليه اما
المختلف فيه فامور الاول ان يكون شرعيا وهو مذهب جماعة واختاره صاحب
الاحكام قال لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي والاكثرون
لم يشترطوا ذلك وجوزوا القياس في الاحكام العقلية واللغوية اما الاول فاختاره
المصحاب نزاه واكثر المتكلمين ومنعه قوم يسمونه الحاق الغائب بالشاهد وقالوا
ولا بد فيه من جامع عقلي وهو اربعة العلة والحد والشرط والدليل اما الجمع
بالعلة فكقول الاشاعرة اذا كانت العالمية شاهدا معللة بالعلم وجب ان تكون
غائبا كذلك واما الجمع بالحد فكقولهم حد العالم شاهدا من له العلم فيجب طرده
الحد غائبا واما الجمع بالشرط فكقولهم العلم مشروط بالحيوة شاهدا فكذا
غائبا واما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاحكام يدلان على الارادة والعلم
شاهدا فكذا غائبا وفي هذا الكلام نظر فان العلم هو العلة في المثال الاول
ليس جامعا بل هو المطلوب اثباته في الفرع والجامع هو المعلول وهو العالمية
والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى موجود فيكون مرئيا كما في الشاهد
فان الجمع بينهما بالوجود وهو علة الرؤية عندهم وكذا المثال الثاني
فان الحد فيه ليس جامعا بل الجامع المحدود والحد هو المطلوب صدقه على الغائب

وكذا المثال الثالث فان الجامع فيه هو العلم وهو المشروط لا الحيوة التي هي الشرط
لان تقديره هكذا الله تعالى له علم فله حيوة كما في الشاهد فان الحيوة هي المطلوب
اثباته في الفرع والصواب ان يقال في مثاله الله تعالى حي فيكون مدركا كما في
الشاهد فان الحيوة التي هي شرط الادراك هي الجامع هنا واما الرابع فمثاله
صحيح لان الجامع هو التخصيص والاحكام وهو الدليل على اثبات الحكم المطلوب
اثباته في الفرع وهو الارادة والعلم واعلم ان مبنى القياس على مقدمتين احدهما
ان الحكم يثبت في الاصل لعلة كذا والثانية ان تلك العلة بتمامها حاصلة في
الفرع ويلزم من هاتين المقدمتين ثبوت الحكم في الفرع لان تأثير ذلك المعنى اعني
العلة في ذلك الحكم اما ان يعتبر فيه كونه حاصلا في الصورة الاولى اعني
الاصل او كونه ليس حاصلا في الصورة الثانية اعني الفرع اولا فان كان الاول
لم يكن المعنى تمام العلة بل جزئها لان المراد من تمام العلة ما يستجمع كل ما لا بد منه
في المؤثرية وهو خلاف المقدر وان كان الثاني لزم تحقق الحكم في الصورة الثانية
والا لزم الترجيح من غير مرجح لكن تحصيل العلم القطعي بهاتين المقدمتين عسر جدا
لان الوصف الحاصل في الاصل لا بد وان يكون مغايرا للوصف الحاصل في
الفرع ولو بالتعين وح يمكن ان يكون للتعين اثر في الحكم وهو مفقود في الفرع
فلا يتم القياس ولو كانتا ظنيتين او احدهما ظنية كان ثبوت الحكم في الفرع
ظنيا واختار المص طاب ثراه انه لا يجوز في الاحكام العقلية لان هذا القياس
على تقدير كونه حجة انما يفيد الظن وهو لا يجدي في الامور العقلية وهذا
حق اذا كان المقصود في الامور العقلية المقاصد العلمية والمطالب اليقينية

لما تقدم

لما تقدم من ان حصول القطع بالمقدمتين اللتين مبنى القياس عليهما متعسر
بل متعذر وهل يجري القياس في اللغات انكره جمهور الحنفية واكثر الاشعرية
وقال به القاضي ابو بكر وابن شريح منهم وكثير من الفقها واختاره ابن جني
وحكى انه مذهب اكثر الادباء كابي علي الفارسي والمازني واحتجوا على ذلك
بوجهين الاول انا اذا راينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة
المخمرة للعقل واذا حصلت سمي خمرا ثم اذا زالت زال ذلك الاسم غلب على
الظن ان علة تسميته خمرا تلك الشدة للدوران فاذا راينا تلك حاصلة في
النبيذ حصل ظن ان علة تسميته بالخمر موجودة فيه ويلزم من ذلك حصول ظن
تسميته خمرا واذا دل النص على ان الخمر مطلقا حرام غلب على الظن ان النبيذ
حرام والظن في امثال ذلك حجة الثاني ان اهل اللغة اجمعوا على ان كل فاعل
رفع وكل مفعول نصب وكذا باقي انواع الاعراب ولم يثبت ذلك الا قياسا
لانهم لما وضعوا بعض الفاعلين للرفع واستمر واطلق علمنا انه ارتفع لكونه
فاعلا وانتصب المفعول لكونه مفعولا واحتج المانعون بوجهين الاول ان اهل
اللغة لو صرحوا بالامر بالقياس لم يفد جوازه كما لو قال مالك عبيد سود اه
اعتقت غانما لسواده ثم قال قيسوا عليه فانا لا نحكم بعتق باقي عبيده
فكيف نحكم بجوازه اذا لم ينقل عنهم نص فيه الثاني ان القياس لا يجوز الا
عند تعليل الحكم في الاصل بالوصف المتوقف على المناسبة وهي مفقودة في
الاسم ومسماه فانه لا مناسبة بين شيء من الاسما وشيء من المسميات اصلا
والجواب عن الاول ان اهل اللغة قد استعملوا القياس فيها وكتب الادب كالنحو

والتصريف والاشتقاق مشحونة بالقياس وذلك منقول عنهم بالتواتر
واجمعت الامة على وجوب الاخذ بتلك الاحكام المستفادة من تلك الاقيسة
المذكورة فان احدا من الامة لم ينازع في ان تفسير الكتاب العزيز والاحاديث
النبوية لا يكن الا مع استعمالها وهذا الاجماع منقول بالتواتر ويمنع من عدم جواز
القياس على تقدير النص عليه والمثال المذكور غير مطابق لان العتق امر شرعي
فهو متوقف على حصول سبب مستند الى الشرع وهو الانشاء المخصوص من
المالك وجعل المالك السواد علة للعتق لا يوجب صيرورته كذلك وعن الثاني
ان المناسبة انما تعتبر اذا كانت العلة بمعنى الباعث او الداعي اما اذا كان بمعنى
المعرف كجعل الدلوك علة لوجوب الصلوة فلا اما القياس في الاسباب
فالمشهور انه غير جائز وهو اختيار الحنفية وجوزه الشافعي كقياس اللواط على
الزنا في ايجاب الحد احتج المانع بان اللواط مثلا اما ان يشارك الزنا في الوصف
يكون علة لايجاب الحد اولا فان كان الاول لم يكن الزنا ولا اللواط سببا للحد
لانه لما كان مستندا الى الوصف المشترك استحال مع ذلك استناده الى
خصوصية كل واحد منهما وان كان الثاني بطل القياس لانه مشروط بوجود الجامع
وهو مفقود هنا لان شرط القياس بقاء حكم الاصل والقياس في الاسباب
ينافي ذلك بخلاف القياس في الاحكام فان ثبوت الحكم في الاصل لا ينافي كونه
معللا بالقدر المشترك بينه وبين الفرع لانا نقول الجامع اعني المشترك
بين الاصل والفرع ليس له تاثير في الحكم بل تاثيره في علية وصف كل منهما كالزنا
واللواط في هذا المثال واما الحكم فانما يحصل من الوصف لانا نقول هذا باطل

لان ما يصلح لعلية العلة يكون صالحا لعلية الحكم فلا حاجة الى الواسطة ق
اختلف في الحكم العدمي كعدم وجوب الوتر مثلا هل يصح اثباته بالقياس ام لا
فعلمائنا فيهم على ان استصحاب حكم العقل كاف فيه والحق انه يستعمل فيه قياس
الدلالة لا قياس العلة اما الاول فهو الاستدلال بعدم آثار الشيء وخواصه
اللازمة لوجوده على عدمه واما الثاني فلان النفي الاصلي حاصل قبل الشرع فلا
يصح تعليله بوصف متجدد واورد عليه ان علة الشرع انما هي بمعنى المعرف
ويجوز تاخير الدليل عن المدلول كالعالم مع الباري نعم هذا في العدم الاصلي
اما الاعدام المتجددة كعدم وجوب الصلوة امام المحاذاة بعد ثبوته فهو حكم
شرعي متجدد فيجوز اثباته بكل واحد من قياس الدلالة وقياس العلة واما القياس
في التقديرات والكفارات والحدود والرخص فجوزه الشافعي تعويلا على عموم
الادلة السابقة على كون القياس حجة ومنعه ابو حنيفة واصحابه واحتجوا على ذلك
بان القياس انما يكون في الاحكام المعقولة المعنى بحيث يتوصل بوجود علل تلك الاحكام
في غير موارد النص على تحققها فيه وهذا امر متعذر في التقديرات كلها كنصب
الزكوات واعداد الركعات ومواقيت الصلوة فان عقول البشر تقصر عن ادراك
الحكمة فيها ولا تهتدي اليها فكيف يتصور القياس فيها واما الكفارات فانها
على خلاف الاصل المستند الى قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان
الشارع اوجب قطع اليد في السرقة ولم يوجبها في مكاتبة الكفار مع اولويته
القطع فيه واوجب كفارة الظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها
اشد وافحش بحيث لم يوجب الكفارة فيما هو اولى علم امتناع القياس فيه واما

واما الحدود فلان القياس فيها انما يثمر الظن ويجوز خلافه شبهة فيدرا الحد
بها لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات واما الرخص فانها منح من الله تعالى فلا
يتعدى بها مواضعها وفيه نظر فان كون الكفارات على خلاف الاصل لا يستلزم
عدم اثباتها بالقياس كما لا يمتنع من اثباتها بخبر الواحد ونمنع من كون خلاف
الظن شبهة يدرا بها الحد والا لما حد ولما يثبت بخبر الواحد ولا بالاقرار وشهادة
غير المعصوم وهو باطل اتفاقا ونمنع كون المقدرات غير معقولة المعنى ولو سلم
ذلك امتناع القياس فيها ليس لنفسها بل لعدم تعقل معناها وهذا امر يشترك
فيه كل حكم وانما نقول بجواز القياس فيها على تقدير تعقل معناها واهتداء العقل بحث
الى الحكمة فيها وكون الرخص منحا من الله تعالى لا يوجب عدم تعديتها ثم ان الشافعي
بين مناقضتهم انفسهم فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم فيها حتى تعدوا
فيها الى الاستحسان كما في شهود الزنا فانهم زعموا ان الرجم يجب على المشهود عليه
استحسانا مع انه على خلاف مقتضى العقل والعمل فيه بما يوافق العقل اولى واما
في الكفارات فقاسوا الافطار بالاكل على الافطار بالجماع وقاسوا قتل الصيد ناسيا
على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد حيث قال تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل
ما قتل من النعم واما المقدرات فقد قاسوا في الدلو والبئر فقالوا ينزح عشرين
للفارة وللعصفور مثل وقاسوا انفسهم على تقدير فقالوا في الحمامة اربعون لانها
ضعف الفارة وجعلوا الدلو التي ينزح بها ما يسع صاعا وقالوا بالجراز ينزح دلو
واحدة اذا كانت عظيمة تسع عشرين من دلائهم بالقياس على العشرين والى هذا اشار
المص بقوله كما قدروا الدلو الكبير وفي بعض النسخ كما في الدلو والبئر ومعناه انهم قاسوا

الدلو المذكورة

الدلو المذكورة اعني العظيمة على العشرين من الدلاء الصغيرة والبئر الذي يتعذر
نزح مائها لغزارته على البئر الغزيرة الماء غالبا وهي التي يكون فيها من الماء ما ثنان
وخمسون دلوا فقالوا انها تطهر بنزح ذلك القدر لان الغالب ان ماء البئر لا يزيد على
ذلك واما الرخص فاظهرها الاقتصار في الاستنجاء على الاحجار وقد قاسوا عليه
ازالة كل النجاسات نادرة كانت او معتادة وقاسوا العاصي بسفره على غيره في الترخص
مع ان الترخص اعانة والمعصية لا تناسب الاعانة قال قدس الله روحه
الفصل الخامس في بقايا مباحث القياس وهي ثلثة الاول القياس منه جلي وهو ما قطع فيه
بنفي الفارق اما مع النص على العلة او بدونه كالحاق الامة في العبد في تقويم النصيب
عند العتق للعلم بعدم الفارق سوى الانوثة والذكورة وانتفا نظر الشارع اليه ومنه خفي وهو
ما عداه كغيره من الاقيسة وايضا من القياس قياس علة وهو ما صرح فيه بالعلة وقياس دلالة
وهو ما صرح فيه بالجامع الا انه ليس نفس الباعث بل لازمه وقياس في معنى الاصل وهو ما لم
يصرح فيه بالجامع بل جمع بنفي الفارق اقول القياس ينقسم الى جلي وخفي فالجلي ما
الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة
كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما بعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق
الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة
في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو ما لا يكون نفي
تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وما جرى
مجراه وايضا القياس ينقسم الى قياس علة والى قياس دلالة والى قياس في معنى الاصل فالاول ما
صرح فيه بالجامع بين الاصل والفرع وكان علة باعثة على الحكم في الاصل كالجمع بين الخمر و

ما البنيذ في تحريمها للتناول بواسطة الشدة المطربة ونحوه وسمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة
والثاني وهو المسمى بقياس الدلالة فهو ما صرح فيه بالجامع ولم يكن ذلك الجامع نفس الباعث
على الحكم بل ملزوما له كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة الملزومة للشدة المطربة التي
هي الباعثة على الحكم وسمي بقياس الدلالة للتصريح فيه بما له دلالة على العلة وكالجمع بين الاصل
والفرع باحد موجبي العلة في الاصل استدلالا به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة
لليد الواحدة وقتلهم الشخص الواحد في وجوب القصاص عليهم بواسطة الاشتراك في
وجوب الدية عليهم بتقدير ايجابها واما الثالث وهو القياس في معنى الاصل فهو ما لم يصرح
فيه بالجامع بين الاصل والفرع كما في الحاق الامة في العبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق
بتوسط نفي الفارق بينهما وسمي بذلك لانه لما انتفى الفارق بينهما صار الفرع في معنى الاصل
قال قدس الله روحه الثاني لا يجوز القياس في جميع الاحكام لان فيها ما لا يعقل معناه ولان
الاصل لا بد ان يكون منصوصا عليه والا لكان فرعا وقد تقدم بطلانه ويجوز التعبد بالنص
في كل الشرع اما عندنا فظاهر لانا نمنع القياس واما عند الخصم فلامكان ان ينص الله تعالى على جملة الاحكام
ويدخل التفاصيل فيها ولا يجوز القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاكثر الحيض واقله ولا فيما
لا يتعلق به عمل كدخول النبي عم مكة صلحا او بالقتال اقول القياس لا يجوز في كل الاحكام الشرعية
لان فيها ما لا يعقل معناه سواء كان مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وكاعداد
الركعات وتقدير نصب الزكوات ام لا لان القياس لا بد فيه من اصل منصوص على حكمه والا لكان فرعا على
اصل آخر وقد تقدم بطلانه في بيان شرائط الاصل وح لا يمكن اثبات احكام الاصول المقيس عليها
بالقياس ويجوز ان يتعبدنا الله تعالى بالنص على الاحكام الشرعية كلها اما عندنا فظاهر لانه واضح لبطلان
العمل بالقياس وكل حكم شرعي فعليه نص من الشارع اما تفصيلا او اجمالا كالبيع مثلا فان النص

عليه بقوله تعالى واحل الله البيع يستلزم احلال كل بيع واما على راي القائسين فلان التنصيص على
جملة الاحكام الشرعية امر ممكن وهو يمكن لله تعالى فصح منه فعله ويدخل تفاصيل الاحكام في تلك الجملة
وذهب قوم الى جواز القياس في جميع الاحكام الشرعية لانها من جنس واحد لشمول احد الحكم الشرعي
لها وقد صح على بعضها الثبوت بالقياس فيصح على الباقي وذلك لان الجائز على احد
المتماثلات جائز على الباقي وهو غلط لمنع تماثلها بل هي متضادة واشتراكها في كونها
احكاما لا يوجب تماثلها كاشتراك البياض والسواد في اللون ومنع ابو اسحق الشيرازي في
القياس فيما طريقه العادة والخلقة كاقل الحيض واكثره واكثر النفاس واقل الحمل لعدم العلم
باسبابها وعلم ظنها فيجب المصير فيها الى قول الشارع ولا يجوز فيما لا يتعلق به عمل كدخول
النبي صلى الله عليه وآله مكة بالقتال او صلحا وكقرانه وافراده في الحج فان مثل هذه يطلب لعرفه لا العمل بها فلا
يجوز الاكتفاء فيها بالظن قال قدس الله روحه الثالث هيهنا نوع من القياس يسمى قياس الاصل
على الفرع بان يقال لو ثبت الحكم في الفرع لثبت في الاصل لانه لو ثبت في الفرع لثبت لعلة كذا
للمناسبة والاقتران وهي موجودة في الاصل من دون الحكم وهو نوع من التلازم ويقرب
منه قياس العكس كما يقال لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر قياسا على
الصلوة فانها لما لم تكن شرطا لصحة الاعتكاف لم يكن شرطا بالنذر فالمطلوب في الفرع كون
الصوم شرطا لصحة الاعتكاف والثابت في الاصل كون الصلوة ليست شرطا له فخالف
حكم الفرع حكم الاصل وهو في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات
احدى مقدمتيه بالقياس فنقول لو لم يكن المشروط صوما الصوم شرطا مطلقا لم يصر شرطا
بالنذر ثم يستثنى نقيض التالي ويستدل على اثبات الملازمة بين المقدم والتالي بالقياس
فنقول ما لا يكون شرطا في نفسه لا يصير شرطا بالنذر كالصلوة اقول هذا النوع من القياس

يستعمله المتأخرون ويسمونه قياس الاصل على الفرع وهو ان يقال لو ثبت الحكم الفلاني للفرع
لثبت للاصل لانه لو ثبت للفرع لكان ثبوته معللا بالمعنى الفلاني لمناسبة ذلك الحكم واقترانه
وذلك المعنى حاصل في الاصل فيلزم ثبوت الحكم فيه ولما لم يثبت هذا الحكم للاصل لم يثبت للفرع وهذا
هو نوع من التلازم لانه عبارة عن قياس استثنائي مركب من شرطية متصلة واستثناء نقيض تاليها
ونتيجة نقيض مقدمها وانما سمي هذا قياس الاصل على الفرع لان الحكم يثبت للفرع اولا ثم يعلل بتلك
العلة المتحققة في الاصل ثم يتوصل بذلك الى وجوب تحقق الحكم فيه او لانه يثبت علة الحكم المقتضية
في الفرع اولا ويبين ثبوتها بعد ذلك في الاصل فكان الاصل مبنيا على فرعه وقريب من هذا
قياس العكس وهو عبارة عن اثبات نقيض حكم الاصل للفرع لافتراقهما في علة الحكم كما يقال
لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يكن شرطا له في النذر قياسا له
على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم تصر شرطا له بالنذر وهو
في الحقيقة راجع الى الاول لانه استدلال بالقياس الشرطي واثبات احدى مقدمتيه
بالقياس فهو نوع من التلازم اذ هو عبارة عن شرطية متصلة استثني نقيض تاليها
لاستنتاج نقيض مقدمها كما نقول لو لم يكن الصوم شرطا للاعتكاف في نفس الامر لم يصر
شرطا له بالنذر لكنه شرط له بالنذر اتفاقا فاذا يكون شرطا له في نفس الامر فبين صدق
الشرطية وهو لزوم التالي للمقدم بالقياس على الصلوة بان نقول ما لا يكون شرطا
للشيء في نفس الامر لا يكون شرطا له بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف في
نفس الامر لم تكن شرطا له بالنذر وقد تقدم ذلك ووجه قربه من الاول ظاهر لاشتراكهما
في تركب كل منهما من متصلة موجبة استثني نقيض تاليها لانتاج نقيض مقدمها والعلة في
عدم كونه شرطا في نفس الامر كونه غير شرط له بالنذر وهذه العلة موجودة في الصلوة قطعا وفي الصوم تقديرا

قال المصنف

المقصد الحادي عشر في التعادل والترجيح

المقصد الحادي عشر في التعادل والترجيح

قال قدس الله روحه المقصد الحادي عشر في التعادل والتراجيح وفيه مباحث الاول
في التعادل الامارتان ان تعادلتا في حكم واحد وتنافيا في الفعلين جاز كتوجه المصلي الى
جهتين على ظن انهما جهتا القبلة فالحكم وهو الوجوب واحد ويتخير المجتهد وان اتحد
الفعل وتنافيا في الحكم كالامارة الدالة على قبح الفعل والامارة الدالة على وجوبه او جوازه منع
قوم شرعا وان جاز عقلا اما الجواز فلامكان اخبار رجلين بحكمين متنافيين واما عدم الوقوع
فلان العمل بهما يقتضي وجوب العمل وتحريمه على مكلف واحد وتركهما يقتضي العبث بوضعهما
اذ وضع امارة لا يمكن العمل بها عبث والعمل باحدهما دون الاخرى ترجيح من غير مرجح وجوزه
قوم وهو الاقرب والحكم هنا التخيير ايضا ولا يلزم من التخيير بين امارة الوجوب والاباحة
الاباحة لان المجتهد ان اخذ بامارة الاباحة ثبتت في حقه نعم وان اخذ بامارة الوجوب ثبت في
حقه كالمسافر اذا حصل في مكان يتخير فيه بين الاتمام والقصر فان صلى بنية القصر سقط عنه
وجوب الركعتين وان صلى تماما كان واجبا وكمن عليه درهمان اذا قال له المالك ان دفعت الي
الدرهمين فلي الاخذ وان دفعت الي درهما اسقطت الاخر فصل اذا عرفت هذا فان عرض
التساوي للمجتهد تخير وان كان المفتي خير المستفتي وان كان الحاكم عين ما شاء وله الحكم باحدهما
في وقت وبالاخرى في اخر لشخصين **اقول** قد عرفت في صدر الكتاب ان احد اجزاء اصول الفقه
كيفية الاستدلال بطرق الاحكام الشرعية عليها وذلك عبارة عن باب التعادل والترجيح ولما تمم المصنف
طاب ثراه عن طرق الاحكام شرع في البحث عن الكيفية المذكورة ولو اخر البحث فيهما عن البحث
في الاستصحاب الذي هو احد طرق الاحكام على ما اختاره المصنف طاب ثراه واكثر المحققين كما فعله
في النهاية كان اولى لتاخر كيفية الاستدلال بالشيء على ذلك الشيء بالذات واعلم ان تعادل
الشيئين عبارة عن تساويهما وتعادل الادلة عبارة عن تساوي اعتقادات مدلولاتها المتنافية في

منها والادلة القطعية عقلية كانت او نقلية لا يجوز تعادل دليلين متقابلين منها بالنفي و الاثبات اما العقلية فلوجوب حصول المدلول عند حصول دليله فلو تحقق دليلان على نقيضين لزم اجتماعهما وهو محال بالضرورة واما النقلية فلانه يلزم اما اجتماع النقيضين او الكذب على الشارع وهما محالان واما الامارات المفيدة للظن فقد تكون عقلية وقد تكون شرعية اما الاول فلا شك في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فانه عند الالتفات اليه والذهول عن زمانه يحصل ظن وقوع المطر وعند الالتفات الى الزمان المخصوص وعدم جريان العادة بوقوع المطر فيه يحصل ظن انتفائه واما الثاني فقد اختلفوا في جواز تعادل الامارتين المتقابلتين منه بالنفي والاثبات فمنعه احمد بن حنبل والكرخي وجوزه الباقون وهو الحق فانه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة والثقة واحتمال الصدق بحكمين متنافيين والعلم بذلك ضروري واختلف المجوزون في حكم التعادل عند وقوعه فقال الجبائيان والقاضي ابو بكر حكمه التخيير وقال الاخرون تتساقط الامارتان ويرجع الى حكم العقل اذا عرفت هذا فاعلم ان تعادل الامارتين قد يكون في حكم واحد مع تنافي الفعلين وقد يكون في فعل واحد مع تنافي الحكمين اما الاول فكما اذا دلت احدى الامارتين على ان جهة معينة هي جهة القبلة ودلت الاخرى ان جهة القبلة غير ذلك الجهة وعرض ذلك للمكلف الصلوة عند تضيق الوقت عليه فان الحكم هو وجوب استقبال القبلة في الصلوة واحد والفعلان اعني التوجه الى الجهة الاولى او التوجه الى الجهة الثانية في الوقت الواحد للشخص الواحد متنافيان واما الثاني فكما اذا دلت احدى الامارتين على قبح فعل ودلت الاخرى على وجوبه او اباحته مع اتحاد الوقت والمكلف وكلاهما جائز واستدل على الاول بقوله عم في زكوة الابل في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن ملك

مائتين

مائتين لانه ايهما فعل ادى الواجب ولا اولوية والمصلي في الكعبة يتخير في استقبال اي الجدران شاء وفيه نظر فانه لا تنافي بين الفعلين هنا البتة فان كان هناك دليل خارج يدل على عدم الجمع بينهما كان ذلك على الوجوب على البدل وح يكون الواجب احد الفعلين لا بعينه كما في خصال الكفارة والامر الكلي على ما تقدم تحقيقه فلا يتحقق تعدد الفعل الذي هو متعلق الحكم وكون كل واحد منهما واجبا انما هو بالعرض لاشتماله على الامر الكلي وكذا الصلوة في الكعبة فان استقبال جهة الكعبة في الصلوة هو الواجب وهو امر كلي صادق على استقبال اي جدار اتفق فتعلق الوجوب انما هو واحد بالذات وتعدده بالعرض فلا يكون المثال به مطابقا والمثال الصحيح ما قدمناه والحكم فيه بالتخيير بينهما واما الثاني فانه وان كان جائز الوقوع عقلا كما تقدم لكن بعضهم منع منه شرعا قال لانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فاما ان يعمل بهما معا وهو مح لتنافيهما او لا يعمل بشيء منهما وهو محال ايضا لانهما اذا كانتا في انفسهما بحيث لا يمكن العمل بهما البتة كان وضعهما عبثا وهو غير جائز على الشارع او يعمل باحدهما على التعيين دون الاخرى فيلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي وان كان لا على التعيين اقتضى العمل باحدهما على التعيين لانا اذا خيرناه بين الفعل والترك فقد ابحنا له الفعل فيكون ذلك ترجيحا لامارة الاباحة بعينها على امارة الحظر وهو القسم الذي تقدم بطلانه وجوزه الخصم طائفة وجعل الحكم فيه التخيير واجاب عن هذه الحجة بالمنع من استلزام التخيير ترجيح امارة الاباحة على امارة الوجوب لان المجتهد ان اخذ بامارة الوجوب ثبت في حقه وان اخذ بامارة الاباحة ثبت في حقه كالمسافر اذا حضر في مواضع التخيير بين الاتمام والقصر فانه ان صلى بنية القصر تسقط عنه الركعتان وان صلى بنية الاتمام وجبتا عليه ولا توصف الركعتان بالاباحة وكذا من له على اخر درهمان فقال ان شئت

الى الدرهمين اخذتهما وان دفعت الى احدهما اسقطعت عليك الاخر فانه يتخير ولا يلزم
كون الدرهم مباحا والتحقيق في هذا ان يقال ان الاباحة ان كانت عبارة عن التخيير بين
الفعل والترك مطلقا سواء كان ذلك في ابتداء او مرتبا على الاخر كقصد او فعل لزم من التخيير
بين الاخذ بامارتي الوجوب والاباحة وكذا التخيير بين امارتي الاباحة والحظر وكذا التخيير
بين امارتي الوجوب والحظر وان كانت عبارة عن التخيير بين الفعل والترك ابتداء
لم يستلزم التخيير بين الامارات المذكورة الاباحة لكن هذا هو الحق فان المكلف مخير
بين ما يوجب الرخص كالسفر في شهر رمضان وعدمه ولا يقال ان صوم شهر رمضان
مباح اذا تقرر هذا فالتعادل ان وقع للمجتهد في فعل نفسه كان حكمه التخيير وان وقع
للمفتي فحكمه ان يخير المستفتي في العمل بايهما اراد كما يلزمه في حق نفسه وان وقع
للحاكم عين احدهما لانه منصوب لقطع الخصومات وتخيير الخصمين يفتح باب المنازعة
فان كلا منهما يختار الاعود عليه والاصلح له بخلاف المفتي وهل للحاكم ان يقضي باحدهما
في وقت لشخص وبالاخرى لغيره في وقت اخر قال المحققون نعم اذ ليس في العقل ما يدل
على خلاف ذلك ولا يستبعد وقوعه كما لو تغير اجتهاده اللهم الا ان يدل دليل شرعي
خارج على عدم جوازه كما روي ان النبي ص قال لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين
مختلفين وقد قضى عمر في المسألة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذاك على ما
قضينا وذا على ما نقضي لكن يجوز ان يكون ذلك في غير صورة التخيير لجواز تغيير
اجتهاده وظهور قوة الامارة الموجبة للحكم الثاني على الموجبة للحكم الاول قال
قدس الله روحه البحث الثاني اذا تعارض الدليلان فاما ان يكونا ظنيين فالحق الترجيح
بينهما فيعمل بالراجح والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل وان امكن العمل بكل واحد

منهما من وجه دون

منهما من وجه دون وجه تعين واما ان يكونا يقينيين فالتعارض بينهما محال الا ان
يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما كالعام المقطوع نقله والخاص
المظنون نقله وان كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا تعين العمل بالقطعي والترجيح اقتران
الامارة بما يقوى به على معارضتها وهو اما ان يكون في دليلين نقليين او عقليين
او منقول ومعقول اقول تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو على
ثلثة اقسام لانهما اما ان يكونا ظنيين او يقينيين او احدهما ظنيا والاخر يقينيا اما الاول
وهو ما اذا كانا ظنيين يتعين الترجيح بينهما وهو عبارة عن تقوية احد الطرفين على الاخر
ليعلم الاقوى فيعمل به ويترك الاضعف لمرجوحيته وخالف في ذلك قوم وزعموا ان الحكم
ح اما التخيير او التوقف لعدم الالتفات الى زيادة الظن لنا لو لم يجب العمل بالراجح من
الدليلين المتنافيين لزم العمل بالمرجوح منهما والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله و
الملازمة ظاهرة احتج الخصم بان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة
في الشهادات المتعارضة والتالي باطل فانه لا يرجح الاربعة على الاثنين فكذا المقدم بيان
الملازمة انا لو رجحنا بعض الامارات على غيره لكان باعتبار رجحان الاظهر على الظاهر و
هذا المعنى بعينه قائم في الشهادات واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب المنع من بطلان
التالي ومن الاتفاق عليه فلا نقول بالترجيح في الشهادات ووجوب العمل بالراجح منهما
بكثرة العدد كالاربعة على الاثنين وبوفور التقوى وظهور الصلاح ووضوح العدالة
الموجبة لرجحان الصدق سلمنا لكن نمنع الملازمة وعلية الوصف المذكور بان نقول ان
العلة هي الرجحان المالوف من الصحابة اعتباره والعمل به وهو ثابت في الادلة المتعارضة
دون الشهادات هذا اذا لم يمكن العمل بهما من وجه دون اخر ولو امكن فذلك تعين وكان اولى

من الثنا. احدهما بالكلية لان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة للدلالة على كل مفهومه
اصلية فاذا اعملنا بكل واحد منهما من وجه دون الاخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا
عملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول
اولى واعترض المص في النهاية بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من
الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما
دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا
شك في اولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصلين وفيه نظر فان
العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من
دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والعامل
بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل والثاني وهو كونهما يقينيين فلا يتصور
الترجيح فيهما لانه فرع على تعارضهما والتعارض في اليقينيات محال اذ الدليل اليقيني
لا يتحقق الا مع كون مقدماته ضرورية او لازمة عن الضرورية اما ابتدا او بواسطة شانها
ذلك مقدمة او مقدمات وذلك لا يحصل الا عند اجتماع علوم اربعة العلم الضروري بصحة
المقدمات اي بكونها صادقة في نفس الامر اما ابتدا او بواسطة والعلم الضروري بصحة
ترتيبها والعلم الضروري بلزوم اللازم عنها والعلم الضروري بان ما لزم عن الضروري
لزوما ضروريا ضروري ولو حصل ذلك في الدليلين المتنافيين ملزوما للقدح في البديهيات وقول
المص ان فالتعارض بينهما محال الا ان يكون احدهما قابلا للتاويل بالاخر بحيث يمكن الجمع بينهما
كالعام المقطوع نقله والخاص المظنون نقله وفيه نظر لان القابل للتاويل لا يكون يقينيا
وكذا الخاص المظنون نقله ليس من اليقينيات فهو من القسم الاول اعني تعارض الظنيين وانما

استثنائه

استثنائه من اليقينيين من حيث ان كلا من الدليلين جزء يقيني فالعام في نقله والخاص
في دلالته الثالث ان يكون احدهما يقينيا والاخر ظنيا فيتعين العمل باليقيني ضرورة استلزام
العلم بكذبه الظن المقابل لليقين اللازم للدليل فلا يعتد به وقد اتضح ان الترجيح انما يكون
متحققا في الامارات المفيدة للظن ولهذا عرفه المص طاب ثراه هنا بانه اقتران الامارات بما
تقوى به على معارض وموارد الترجيح لا يتحقق الا بين دليلين وذانك الدليلان
قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما عقليا والاخر نقليا والمراد
بالدليل هنا ما يلزم من العلم به العلم بشي اخر بحيث يندرج فيه الامارات قال قدس الله روحه
البحث الثالث اذا تعارض نقليان اما بالسند او بوقت الورود او بالمتن او بامر خارج فالاكثر
رواة ارجح والاعلى اسنادا ارجح ورجح رواية الفقيه والافقه والزاهد والازهد والاعلم
بالعربية وكونه صاحب الواقعة والاكثر مجالسة للعلماء او المحدثين او اقوى من طريقيه و
الذي ظهرت عدالته بالاختبار او بتزكية الاكثر او الاعلم او مع ذكر سبب العدالة او مع العمل
بروايته والاكثر ضبطا وحفظا للالفاظ والجازم على الظان ودائم سلامة العقل على
المختلط في وقت والحافظ على الراجع الى كتاب في الاشهر وغير المدلس ومعروف النسب و
غير ملتبس الاسم بالضعيف والمتفق على كونه مرفوعا على المختلف فيه وذاكر السبب وناقل اللفظ
على ناقل المعنى والمتصل بغيره ومن وافقه الاصل على من كذبه والمسند على المرسل خلافا
لابن ابان حيث قدم المرسل ولعبد الجبار حيث حكم بالتساوي والمتاخر على المتقدم كالمدني
على المكي وكالذي ورد بعد قوة الرسول ع وكمتاخر الاسلام مع علم سماعه بعد اسلامه
ورجح العام المبتدا على ذي السبب للخلاف في ضعف الثاني على سببه والفصيح على غيره
والافصح على الفصيح والخاص على العام والحقيقة على المجاز وذا الدال بالوضع الشرعي او

او العرفي على الدال باللغوي والذي لم يدخله التخصيص على ضده والمنطوق على المفهوم
والناقل على المقرر والمحرم على المبيح والنافي للحد على مثبته ومثبت الطلاق والعتاق
على نافيهما والمقترن بالعلة اقوى والمؤكد على غيره والموافق لعمل العلماء او الاكثر او الاعلم
واذا تعارض قياسان فما اصله قطعي اولى وكذا ما دليل العلة فيه نص قاطع والتعارض
فيه قريب من التعارض في الاخبار لانا نشترط التنصيص على العلة اقول قد عرفت
ان التعارض انما يتحقق في الادلة الظنية اما من كل وجه كخبر الواحد العام فانه مظنون
في متنه وفي دلالته او من وجه دون آخر كعمومات الكتاب العزيز والسنة المتواترة و
كاخبار الآحاد الخاصة فان الاول قطعي المتن ظني الدلالة والثاني بالعكس وقد عرفت ايضا
ان الدليلين المتعارضين قد يكونان عقليين وقد يكونان نقليين وقد يكون احدهما
عقليا والآخر نقليا فاما ما يتعلق بعموم الكتاب العزيز والسنة المتواترة ومعارضة غيرهما
لهما فكما تقدم من باب التخصيص واما ما عدا ذلك فاقسام الاول في وجوه ترجيح
النقليين وهي خمسة احدها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر بكيفية اسناد الخبر وثانيها
ما يتعلق بحال وروده وثالثها ما يتعلق بمتنه اي بنفس الخبر ورابعها ما يتعلق
بمدلوله اي الحكم الذي يدل عليه ذلك الخبر وخامسها ما يتعلق بامر خارج عن هذه
الامور الاول الترجيح الحاصل بالاسناد وهو تارة يتعلق بكثرة الرواة وتارة يتعلق باحوالهم
فالاول اعني ما يكون الكثرة سببا للرجحان وهو ما اذا كان الخبر والمخبر عنه واحدا فان الخبر الواحد
اذا كان رواته عن الرسول عشرة بغير واسطة مثلا كان الراجح مما اذا كان رواته خمسة عن الرسول لان الظن
الحاصل بهم اقوى لان تطرق الكذب الى الاكثر اقل من تطرقه الى الاقل لان كل واحد من الرواة غير المعصومين يحتمل
كونه صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاذا انضم اليه آخر كانت الاقسام اربعة ومع الثالث تكون ثمانية ومع الرابع تكون

ستة عشر

ستة عشر فيكون ذلك الخبر حجة في كل واحد من الاقسام الا في قسم واحد وهو ما اذا كذبوا
باجمعهم كاذبين اذ صدق واحد منهم كاف في كون ذلك الخبر حجة ومنه ما يكون سببا لعدم حجيته
وهو ما اذا كانت الكثرة في الوسائط المترتبة فانه كلما كانت الوسائط اقل كان تطرق احتمال
الكذب اليه اقل مما اذا كانت الوسائط اكثر وهو المراد بالاعلى اسنادا فان الخبر الواحد
انما يكون حجة مع صدق الراوي والواسطة بينه وبين الرسول ع وكل واحد منهما يحتمل كونه
صادقا ويحتمل كونه كاذبا فاحوالهما اربعة يكون الخبر فيها حجة في حال واحد
وهو ما اذا كانا صادقين وفي باقي الاحوال لا يكون حجة فلو تعددت الواسطة فان كان
اثنين كان الخبر حجة في حال واحد من ثمانية وان كان ثلثة كان الخبر حجة في حال واحد
من ستة عشر وهكذا وكونه غير حجة في باقي الاحوال كلها وح يضعف الظن عند تعدد
الوسائط المترتبة وتكثرها حتى انه ربما ادى الى زوال الظن بالكلية واعلم ان علو
الاسناد وان كان مرجحا من هذا الوجه فهو مرجوح من حيث انه نادر والاولى ان يقال
ان بلغ في قلة الوسائط الى حد الشذوذ والندرة كان مرجوحا لان الجري على القانون
المعتاد والطريق الغالب المألوف ادعى في الظن من غيره واعترض شيخنا طاب ثراه في
النهاية على دليل رجحان الاعلى اسنادا على غيره بان الاقل انما يكون ارجح اذا اتحدت رواة
كل من الخبرين بالتفصيل وتساووا في الرواية الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات
الاكثر اكثر فلا وفيه نظر فان المراد بالترجيح بالعلو او بالكثرة انما هو مع قطع النظر عن صفات
الرواة ومع تساويهم فيها وكذا في كل واحد من اقسام الترجيح الآتية فانه انما يحكم
الترجيح به مع قطع النظر عما عداه ولو كانت الصفات الموجبة لغلبة الظن بالصدق في الاقل
اكثر كان كل واحد منهما ارجح من الآخر من جهة ولو كانت في الاقل اكثر ترجح من جهتين

وينعكس الحكم فيما لو كانت الكثرة في رواة الخبر بلا واسطة وليس الكلام في ذلك انما الكلام
عند التساوي او مع قطع النظر عن تلك الصفات كما قلناه الثاني الترجيح الحاصلة
باحوال الرواة وهي امور الاول ان رواية الفقيه راجحة على رواية غيره لان الفقيه يميز بين
ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع كلاما لا يجوز اجراؤه على ظاهره تفحص عنه وبحث عن تاويله
وسال عن مقدمته وسبب حدوثه حتى يطلع على الامر الذي يزول عنه الاشكال والالتباس
ولا كذلك العامي فانه لا يفرق بين الجائز وغيره فلا يحصل منه البحث والتفحص والسؤال
المذكور لعدم الباعث له على ذلك فينقل ما سمعه خاصة وربما كان ذلك سببا
للضلال والوقوع في مهاوي الاشكال وقال قوم هذا الترجيح انما يعتبر اذا نقل
الخبر بالمعنى اما عند نقل الحديث بلفظه فلا وهو باطل بما ذكرناه الثاني رواية الافقه
راجحة على رواية الفقيه لان الوثوق بالاحتراز عما ذكر من الخلل من الافقه اعظم واتم
من الفقيه الثالث رواية الزاهد وهو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ارجح من
رواية غيره لشدة تقويه واعراضه عما يشغل النفس ويمنع عن حفظ الحديث من
الدخول في الامور الدنيوية والمهاماة على تحصيلها ورجح رواية الازهد وهو الاكثر
زهدا على الزاهد لان اجتنابه الشواغل واعراضه عن العوايق اكثر فيكون الظن الحاصل
بخبره اقوى الرابع رواية العالم بالعربية راجحة على رواية الجاهل بها لان العارف باللغة
العربية يتمكن من التحفظ عن مواقع الزلل وقادر على معرفة المطلب المقصود من اللفظ بحسب
ما يقترن به من القرائن اللفظية والحالية والحركات الاعرابية وقيل بالعكس لان العارف
بالعربية يفهم المعنى فيعتمد على معرفته فلا يبالغ في حفظ اللفظ بخلاف غيره ورواية الاعلم
بها ارجح من رواية العالم كما ذكرناه في الفقيه والافقه الخامس كون احد الراويين صحا

الواقعة

الواقعة بهما اعظم من غيره ولهذا رجحوا رواية عائشة في التقاء الختانين على رواية من روى
انما الماء من الماء ورجح الشافعي رواية ابي رافع من كون النبي ع تزوج ميمونة وهو حلال على
رواية ابن عباس انه تزوجها وهو حرام لان ابا رافع كان السفير بينهما وهو الذي قبل
نكاحها عن رسول الله السادس رواية الاكثر مجالسة للعلماء ارجح من رواية من ليس كذلك
لان مجالستهم تفيد استعداد التفطن والفهم فيكون الظن الحاصل بخبره اقوى من
الظن الحاصل بخبر غيره وكذا رواية مجالس اهل الحديث راجحة على رواية من ليس كذلك
السابع رواية من طريقه اقوى في الادراك والعلم بمقاله على رواية غيره كما لو روى احدهما
انه راى زيدا وقت الظهر بالبصرة والاخر انه رواه في الحين ذلك اليوم ببغداد فطرق
الاشتباه الى الثاني اكثر من الاول فكانت روايته ارجح اما الترجيح الحاصلة بالورع
فهي امور الاول رواية من ظهرت عدالته بالاختبار ارجح من رواية مستور الحال عند
من يقبل روايته وارجح من رواية من ثبتت عدالته بالتزكية الثاني من ثبتت عدالته بتزكية
جمع كثير ارجح من رواية من ثبتت عدالته بتزكية بعضهم او بتزكية عدد اقل مع تساوي الاوصاف
لان الظن الحاصل بعدالة الاول اقوى من ظن عدالة الثاني الثالث رواية من ثبت عدالته
بتزكية الرجل الاعلم الاورع ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية العالم الورع لقوة ظن
عدالة الاول الرابع رواية من ثبت عدالته بتزكية العدل الذاكر للسبب ارجح من رواية من ثبت
عدالته بتزكية العدل من دون ذكر السبب الخامس رواية من ثبت عدالته بتزكية الراوي
بعمله بخبره ارجح من رواية من ثبت عدالته بتزكية من زكاه بان يروي خبره ان علمنا ان
كل ذلك تعديل وكذا رواية من زكاه وعمل بروايته ارجح من رواية من زكاه ولم يعمل بروايته
واما الترجيح الحاصلة بسبب الذكاء فهي على وجوه الاول رواية الاكثر ضبطا راجحة على

من لبس كذلك لقوة الظن الحاصل بخبره وكذا رواية الاشد حفظا لالفاظ الرسول ع
راجحة على رواية غيره الثاني رواية الجازم بالحديث اولى من رواية الظان له لرجحان
الظن الحاصل بخبر الاول على الظن الحاصل بخبر الثاني الثالث رواية دائم العقل
راجحة على رواية من يحصل له اختلاط العقل في بعض الاوقات اذا لم يعرف انه روى
هذا الحديث حال سلامة عقله او حال اختلاله الرابع رواية من يحفظ الحديث راجحة
على رواية من لم يحفظه و يعتمد على كتاب لانه ابعد من الشبهة و يحتمل رواية الثاني
على الاول لما يعرض من الاشتباه والنسيان على الحافظ بخلاف من يعتمد على كتاب
محفوظ مصحح واما التراجيح الحاصلة بسبب تزكية الراوي فامور الاول رواية الكبير
من الصحابة او من غيرهم راجحة على رواية غيره لان دينه كما يمنعه عن الاقدام على الكذب
فكذا علو منزلته وارتفاع منصبه يمنعانه ايضا عن ذلك واذا تضافرت موانع الكذب
كان صدقه ارجح في الظن وقد روي ان امير المؤمنين ع كان يحلف الرواة ولا يحلف
ابا بكر ولان الكبير من الصحابة يكون اقرب الى الرسول ص من غيره فيكون اعرف بالحديث
من ذلك الغير لبعده الثاني رواية غير المدلس ارجح من رواية المدلس والتدليس لغة
اخفاء العيب الثالث رواية معروف النسب ارجح من رواية مجهوله لان احتراز المعروف
عن الكذب اكثر وللقدرة على معرفة عدالته بالبحث عن احواله والفحص عن خلاله بخلاف
الاول الرابع رواية غير الملتبس اسمه باسم احد الضعفاء راجحة على رواية الملتبس اسمه باسم
احدهم مع صعوبة تمييزه عنهم لحصول الظن الغالب بصدق الاول دون الثاني واما
التراجيح العائدة الى كيفية الرواية فامور الاول ان يقع الخلاف في احد الخبرين
هل هو موقوف على الراوي او مرفوع الى الرسول والاخر متفق على رفعه الى الرسول ع

فالثاني

فالثاني ارجح لحصول الشك في صدور الاول من الرسول وحصول الظن بصدور الثاني
عنه الثاني رواية من يذكر سبب حدوث ذلك الحكم ارجح من رواية من تجرد عن ذلك
لشدة اهتمام الاول بمعرفة ذلك الحكم دون الثاني الثالث الخبر المنقول بلفظه ارجح من
المنقول بمعناه خاصة وبما يحتمل انه نقل بمعناه للاتفاق على قبول الاول وحصول الاختلاف
في قبول الثاني ولتطرق الغلط الى الثاني دون الاول فيكون الظن الحاصل في الثاني
اضعف الرابع الخبر المعتضد بحديث سابق ارجح مما ليس كذلك الخامس الخبر الذي يوافقه
الاصل المروي عنه بمعنى انه لم يكذبه راجح على الخبر الذي يكذبه الاصل وقد تقدم البحث في
ذلك السادس الخبر المسند ارجح من الخبر المرسل ان قلنا بقبوله لحصول الاتفاق على قبول
المسانيد دون الثاني وخالف في ذلك عيسى بن ابان حيث زعم ان المرسل ارجح والقاضي
عبد الجبار حيث حكم بالتساوي لنا ان الراوي اذا ارسل فعدالة الواسطة معلومة له
دون المروي له ولا يتمكن احد ممن روي له ان يبحث عنه و يتفحص عن امره ليعرف حاله في
العدالة وغيرها واما الواسطة في المسند فمعلومة للراوي وغيره ويمكن معرفة حاله
عدالة وجرحا لكل احد فكان الوثوق بخبره اعظم وارجح ضرورة رجحان خبر من يتمكن
من معرفة عدالته على كل احد على خبر من لا يتمكن من معرفة عدالته الا واحد خصوصا
مع خفاء العدالة وكونها من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها البشر الا مع الفحص و
الاختبار والبحث احتج المخالف بان الخبر الثقة لا يجوز اسناد الحديث الى الرسول ص الا مع القطع
بذلك والاعتقاد المقارب للعلم بان الرسول ص قال ذلك الحديث بخلاف ما لو اسند
وذكر الواسطة فانه حينئذ لا يحكم على ذلك الخبر بالصحة ولم يزد على الحكاية ان فلانا قال ان
الرسول ص قال ذلك فكان الاول اولى والجواب ان قول الراوي قال رسول الله ص كذا يقتضي

ظاهره الجزم بصحة خبر الواحد وهو مهمل غير جائز وح يمتنع اجراؤه على ظاهره بل ويجب حمله
على ارادة اظن ان رسول الله قال كذا او سمعت او رويت وعلى هذا يكون الحديث الذي
ذكر فيه الراوي وهو المسند اولى للتمكن من معرفة عدالته كل احد بخلاف ما اهمل فيه
ذكر الواسطة لعدم التمكن من معرفة حاله واعلم ان القائل برجحان المرسل على المسند
انما يقول به اذا قال الراوي قال رسول الله ص اما لو قال عن الرسول كذا فانه لا يترجح على
المسند لانه في معنى قوله روي عن رسول الله ص ولو كان احد الراويين لا يرسل الا عن عدل
كمحمد بن ابي عمير من الامامية رجح على خبر من يرسل عن العدل وغيره ورجح بعضهم
بالذكورة والحرية قياسا على الشهادة قال شيخنا في النهاية لا باس به الثاني في الترجيح
المتعلقة بحال ورود الخبر وهي من وجوه الاول اذا كان احد الحديثين متقدما على الاخر
فلعل المتاخر لكونه ناسخا لحكم المتقدم مع مراعاة شرائط النسخ المتقدمة وكذا الحكم في
الايات المترتبة ويتفرع على ذلك امور الاول ترجيح المدنيات من الايات والاحاديث على
المكيات لان غالب حال المكيات انها وردت قبل هجرة الرسول ص والمدنيات بعدها
فيغلب على الظن تاخر المدنيات وتاخر المكي على المدني نادر قليل فيلحق بالغالب الكثير
الثاني ترجيح ما ورد بعد قوة شوكة النبي ص وعلو شانه على غيره لان قوة شوكته ص وعلو
شانه كان في اخر زمانه فيغلب على الظن تاخره وقال اخرون ان دل الاول على القوة و
علو الشان والثاني على الضعف كان الاول ناسخا واما اذا لم يدل الثاني على قوة
ولا على ضعف فلا يجب تقديم الاول عليه لاحتمال تاخره عنه وهو ضعيف للعلم بكون
الاول صدر منه في اخر زمانه ص وفقد ذلك في الثاني لاحتمال صدوره في اول زمانه
وفقد ذلك في الاول واحتمال كون الثاني متقدما على الاول انما يتحقق على تقدير صدوره

في اخر زمانه ص وهو محتمل للمتقدم فيتساقطان ويبقى الرجحان السابق بغير معارض
الثالث ان يكون راوي احد الخبرين متاخر الاسلام ويعلم ان سماعه للخبر بعد اسلامه
وراوي الاول متقدم الاسلام فيقدم على الاول لحصول الظن بتاخر الثاني وقال
بعضهم ان كان متقدم الاسلام باقيا في كل زمان المتاخر مع الرسول ص لم يمنع من تاخر
روايته عن رواية المتاخر اما اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر او علمنا ان اكثر
روايات المتقدم متقدمة على روايات المتاخر حكم بالرجحان لان النادر ملحق بالغالب
وفيه نظر فان احتمال تاخر رواية المتقدم على رواية المتاخر لا يمنع من رجحان رواية
المتاخر باعتبار ان روايته قد علم تحققها في زمانه المتاخر فلا يحتمل تقدمها على
زمان اسلامه ورواية المتقدم يحتمل صدورها قبل اسلام المتاخر فيكون رواية
المتاخر متاخرة عنها وان بعد اسلامه فيحتمل تاخرها عن رواية المتاخر وتقدمها
عليه فاذن احتمال تاخر رواية المتاخر في حالين من ثلثة واحتمال تاخر رواية المتقدم
في حال واحد منها فيكون الاول اغلب على الظن من تاخر الثاني الثاني اذا كان احد
الخبرين عاما مبتدا اي لم يرد على سبب والاخر عاما ورد على سبب كان الاول ارجح
من الثاني لان جماعة من الاصوليين زعموا ان العام الوارد على سبب يجب ان يكون
مقصورا عليه وهذا وان كان ضعيفا ولم نقل به الا انه يفيد رجحانا ما وان علم ان
رجحان العام المبتدا على العام الوارد على سبب انما يتحقق في غير محل السبب فاما في محله
فينبغي ان يرجح ذو السبب عليه لانه اذا كان مقصورا عليه كان خاصا والخاص مقدم
على العام الثالث الترجيح العائدة الى المتن اعني لفظ الخبر وهي من وجوه الاول ترجيح الفصيح
على الركيك لان الفصيح اشبه بكلام الرسول اذ كان ص افصح العرب وقد قال رسول الله ص انا

افصح من نطق بالضاد والركيك بعيد عن كلامه عليه السلام حتى ان بعضهم رده محتجا بانه لا
يتكلم به والذي قبله حمله على ان راويه نقل الحديث بالمعنى بكلام نفسه وعلى كل تقدير
فالفصيح ارجح منه اجماعا الثاني يرجح الافصح اي الاشد فصاحة على الفصيح لانه
كان مختصا من الفصاحة برتبة لا يشاركه فيها غيره فيغلب على الظن اختصاصه بالارجح
وذلك غير متحقق في الفصيح لمشاركة غيره له فيه وقال آخرون لا يرجح وذلك لانه
كان يتكلم بالفصيح والافصح وكذا وجد في الكتاب العزيز وهذا ضعيف لان ذلك لا
يمنع من رجحان الافصح لما قلناه من مشاركة غيره له في الفصيح واختصاصه بالافصح
البالغ الى الغاية القصوى الثالث الخاص راجح على العام وقد تقدم الرابع الدال على
المعنى بطريق الحقيقة راجح على الدال عليه بطريق المجاز لان الحقيقة اظهر دلالة من
المجاز ولافتقار المجاز في دلالته على المعنى الى قرينة واستغناء الحقيقة عنها ومنع
آخرون لان المجاز الراجح اظهر في الدلالة من الحقيقة المرجوحة ولان المجاز الذي هو
المستعار اظهر دلالة من الحقيقة فان قولنا فلان بحر اظهر دلالة من قولنا فلان سخي
وفيه نظر لان رجحان المجاز على الحقيقة باعتبار امر خارج كالاستعمال والهجر لا يوجب
عدم رجحان الحقيقة عليه مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار او مع اعتبار عدمه
الخامس الدال على المقصود بالوضع الشرعي او العرفي اولى من الدال عليه بالوضع
اللغوي قال فخر الدين وفيه تفصيل وهو ان اللفظ الذي صار شرعيا فحمله على المعنى
الشرعي اولى من حمله على المعنى اللغوي واما الذي لم يثبت ذلك فيه مثل ان يدل احد
اللفظين بوضعه الشرعي على حكم اللفظ والثاني بوضعه اللغوي على حكم وليس للشرع
في هذا اللفظ اللغوي عرف فلا نسلم ترجيح الشرعي على هذا اللغوي لان هذا اللغوي

الا لم ينقله الشرع فهو لغوي عرفي شرعي معا واما الثاني فهو شرعي وليس بلغوي
ولا عرفي والنقل على خلاف الاصل فكان هذا اللغوي اولى واختار هذا التفصيل
المصنف في النهاية وفيه نظر فان القسم الاول ليس الكلام فيه اذ الكلام في ترجيح
احد الخبرين على الآخر لا في ترجيح احدى دلالتي الخبر الواحد على الاخرى واما القسم
الثاني فلا نسلم عدم رجحان الدال بالوضع الشرعي على الدال بالوضع اللغوي
بل الحق ذلك لان تكلم الشارع بوضعه اغلب من تكلمه بوضع اهل اللغة فكان ارجح
وقوله يكون اللغوي اذا لم ينقله الشارع عرفيا وشرعيا ممنوع اذ لا يلزم من عدم
نقل الشارع اياه عن موضوعه وضعه لذلك المعنى والمراد بالشرعي ما وضعه الشارع
لمعنى ما لا ما اتفق على موضوعه او استعمله فيه وكذا الكلام في العرفي السادس
العام الذي لم يدخله تخصيص اولى مما دخله التخصيص لان الثاني يصير مجازا
بخلاف الاول وللخلاف في تمام حجيته السابع الدال على معنى بمنطوقه اولى من الدال
عليه بمفهومه ان قلنا ان المفهوم حجة لان دلالة المنطوق اولى من المفهوم هذا
في المفهوم المخالف اما في مفهوم الموافقة فالحق انه ليس كذلك الرابع في
الترجيح العائد الى الحكم المدلول عليه وهي ستة الاول اذا كان احد الخبرين
مقررا لحكم الاصل وكان الآخر ناقلا له كان الثاني ارجح من الاول عند الاكثر و
قال بعضهم المقرر اولى حجة الاول ان الناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والمقرر
حكم معلوم بالعقل فكان الاول اولى ولان العمل بالناقل يقلل النسخ لانه
يقتضي ازالة حكم العقل فقط اما لو عملنا بالمقرر لتأخر لكثر النسخ لازالة الناقل
حكم العقل ثم ازالة المقرر حكم الناقل واحتج الآخرون بان حمل الحديث على ما لا

يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته افادة التاسيس اولى من
فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع على ما هو اكثر فائدة اولى فلو جعلنا المقرر متقدما
على الناقل لكنا قد جعلناه واردا حيث لا حاجة اليه لانا نعرف ذلك الحكم بالعقل ولو جعلنا
المقرر واردا بعد الناقل لكان واردا حيث يحتاج اليه فكان الحكم بتاخره اولى وفيه نظر
فان فيه اعترافا برجحان الناقل على المقرر وهو مدعى الاولين ورجحان المقرر على الناقل
من الوجه الذي ذكرنا يتحقق اذا جمعنا بين الحديثين ولم يرد احدهما وليس ذلك
من لوازم المتعارض اذ لا ينافي فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين ولم يرد احدهما
وليس ذلك من لوازم التعارض اذ لا ينافي فيما اذا علم اتحاد تاريخ الحديثين
الثاني اذا دل احد الخبرين على تحريم فعل والاخر على اباحته قدم الاول على الثاني
لقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولان العمل بالتحريم لا يقع
معه ضرر لان الفعل اذا كان محظورا فقد تخلص بتركه من اللوم والعقاب وان كان
مباحا لم يكن عليه من تركه حرج وليس كذلك العمل بالاباحة لانه قد يقدم على فعله
ويكون حراما فيقع في اللوم والعقاب الثالث اذا كان احد الخبرين يتضمن ثبوت
الحد والاخر يتضمن نفيه قدم الثاني على الاول لان الحد ضرر فيكون مشروعيته
على خلاف الاصل والثاني للضرر والثاني لم يكن على وفق الاصل والمثبت له على
خلافه فكان الثاني ارجح ولان الثاني الخبر المتضمن لنفي الحد ان لم يوجب الجزم
بذلك النفي فلا اقل من ان يفيد شبهة وحصول الشبهة توجب سقوط الحد لقوله
عم ادرؤا الحدود بالشبهات وفيه نظر يعلم بما تقدم من ترجيح الناقل على المقرر
الرابع اذا كان احد الخبرين مثبتا للطلاق او العتاق والاخر نافيا لهما قدم المثبت

على النافي وهو قول الكرخي لان مشروعية ملك النكاح واليمين على خلاف الاصل
فيكون زوالهما على وفق الاصل والخبر المثبت لهما موافق للاصل راجح على الرافع
على خلافه وقيل النافي لهما ارجح لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات
ملك اليمين الراجح على النافي له اذا كان احد الخبرين دالا على الحكم وعلته والاخر دالا
على الحكم دون علته كان الاول ارجح لانه اقرب الى الايضاح والبيان ولافضائه
الى المقصد بسبب سرعة الانقياد وسهولة القبول السادس اذا كان احد الخبرين دالا
الحكم مقرونا بالتاكيد والاخر خاليا من التاكيد كان الاول ارجح مثل قوله ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل الخامس الترجيح بالامور الخارجة وهي
ان يوافق احد الخبرين عمل علماء المدينة والاكثر من العلماء او الاعلم والاخر ليس كذلك فالاول
ارجح لان عملهم بذلك الخبر واعراضهم عن الاخر لا بد وان يكون لامر يوجب رجحان الاول
على الثاني لان اهل المدينة اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي والتاويل وكذا الاكثر
لقوله عم عليكم بالسواد الاعظم وكذا الاعلم والافضل لان عينهما مزية على العالم والفاضل
تتمة في تعارض الاقيسة وقد عرفت ان القياس ليس حجة عندنا الا اذا كان
منصوصا على علته كما تقدم وح يكون التعارض فيهما قريبا من التعارض في الاخبار
لان القياس لا بد له من اصل منصوص على حكمه ولا بد فيه من علة لذلك الحكم منصوصا
عليها فاذا تعارض قياسان واصل احدهما قطعي والاصل الاخر ظني كان الاول ارجح
كما رجح الخبر القطعي على الظني ولو كانا معا ظنيين واحدهما اغلب على الظن من الاخر
بما تقدم في الاخبار من وجوه الترجيحات كان الاول ارجح وكذا لو كان دليل علة
حكم اصل احدهما نصا قاطعا والاخر غير قاطع كان الاول ارجح وكذا لو كانا نصين

الخامس هو

المقصد الثاني عشر

المقصد الثاني عشر في الاجتهاد

غير قاطعين لكن احدهما ارجح من الآخر بما تقدم في تراجيح الاخبار كان الراجح اولى وكذا يطرد في التراجيح التي بحسب الحكم وبالامور الخارجة كلها **قال** قدس الله سره

المقصد الثاني عشر في الاجتهاد وفيه فصول الاول المجتهد وفيه مباحث الاول الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في فعل شاق واصطلاحا استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي والاقرب قبوله التجزية لان المقتضي لوجوب العمل مع الاجتهاد في الاحكام موجود مع الاجتهاد في بعضها وتجويز تعلق المعلوم بالمجهول يدفعه الفرض **اقول** لما فرغ من مباحث القياس وتعادل الادلة وتراجيحها شرع في الاجتهاد فان الكلام فيه اما في ماهيته او اركانه او اقسامه او احكامه اما الاول

اعلم ان الاجتهاد لغة عبارة عن استفراغ الوسع اي الطاقة في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة يقال اجتهد في حمل الثقيل اي استفرغ وسعه فيه ولا يقال اجتهد في حمل النواة واما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع من الفقيه لتحصيل ظن بحكم شرعي فاستفراغ الوسع جنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وقولنا من الفقيه ليخرج استفراغ وسع غيره والفقيه من له الفقه وقد سبق تعريفه في صدر الكتاب وقولنا لتحصيل ظن احتراز من استفراغ الوسع لتحصيل العلم كما في الاحكام العقلية وقولنا بحكم شرعي احتراز عن تحصيل الظن بحكم عقلي او اصطلاحي وهذا التعريف ذكره ابن الحاجب وفيه نظر فانه كان يجب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي والا لكان استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي اصولي ككون خبر الواحد والقياس حجة اجتهادا واستفراغ غير الفقيه وسعه في ذلك كالاصولي لا يكون اجتهادا وقال آخرون الاجتهاد استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث

ينتفي اللوم

في الاجتهاد والتقليد

ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير فاستفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصطلاحي وتقييده بما بعده مميز للمعنى الاصطلاحي عن اللغوي وقولنا في طلب الظن يخرج استفراغ الوسع في طلب القطع بشيء من الاحكام وتقييد الاحكام بالشرعية ليخرج الاجتهاد في الامور العقلية وقولنا بحيث ينتفي اللوم بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصر مع امكان المزيد عليه فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا وهذه سبيل مسائل الفروع ولذلك تسمى هذه المسائل اجتهادية والناظر فيها مجتهدا وفيه نظر لما تقدم من وجوب تقييد الحكم الشرعي بالفرعي ولانه منقوض طردا باستفراغ المقلد وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي بطريق التقليد واعلم ان الاجتهاد يتعلق بالمجتهد وهو الناظر المتصف به وبالمجتهد فيه وهو المسائل الفرعية وهل يقبل الاجتهاد التجزية بمعنى ان يكون المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض قال قوم نعم لان الاغلب في الحادثة من الفرائض مثلا ان يكون اصلها في الفرائض دون غيره من المناسك والرهن والاجارة فمن احاط بما ورد من الآيات والاحاديث وما وقع عليه الاجماع من الفرائض امكنه الاجتهاد في تلك الحادثة فان عجز عن الاجتهاد في غيرها فغاية ما في الباب انه يقال العالم شذ عنه شيء لكن ذلك خلاف الفرض او انه نادر والنادر لا يعتد به ولانه لما احاط بكل ما يتعلق بتلك المسألة على وجه الاستقصاء صار مساويا للعالم بها وبغيرها من المسائل في العلم بتلك المسألة وكما جاز للثاني الافتاء بها فكذا للاول وربما احتجوا على ذلك بان مالكا فقيها مجتهدا اجماعا مع انه سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منهن لا ادري فلو شرط في الاجتهاد والافتاء الاحاطة بجميع المسائل لما كان مجتهدا ولا جاز له ان يفتي

واجيب عنه بجواز تعارض الادلة عنده في تعارض المسائل او انه عجز في تلك الحال
عن المبالغة في النظر واحتج الآخرون بانه يجوز تعلق الحكم المفروض اجتهاده فيه بما لم
يعلم من المسائل فلا يتحقق اجتهاده فيه واجيب بانه خلاف الفرض اذ المفروض حصول
جميع الامارات المتعلقة بتلك المسئلة عنده **قال** قدس الله روحه الثاني
الحق انه عم لم يكن متعبدا بالاجتهاد لقوله تعم وما ينطق عن الهوى ولانه عم قادر على
العمل بالعلم فلا يجوز له العمل بالظن ولان مخالفه كافر ومخالف المجتهد ليس بكافر ولانه
كان يتوقف في الاحكام على الوحي ولان تجويز اجتهاده يفضي الى اجتهاد جبرئيل عم
فيندفع القطع بالوحي احتج الشافعي بان العمل بالاجتهاد اشق ولقوله تعم عفى الله
عنك لم اذنت لهم ولقوله عم لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
والجواب ان المشقة انما يعتبر اعتبارها مع التسويغ شرعا والعفو عن اجابته
او ان الاذن شرط في الاباحة فصح اسناد العفو معه وعلم سياق الهدي لا يدل
على ان سياقه بالاجتهاد **اقول** اختلف الاصوليون في ان النبي عم هل كان متعبدا
بالاجتهاد فيما لا نص فيه من الله تعم ام لا فقال احمد بن حنبل والقاضي ابو يوسف
وانكره الامامية والجبائيان وجوزه الشافعي في رسالته من غير قطع وبه قال بعض
واصحاب القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ومنهم من جوز ذلك في امور
الحروب دون الاحكام الشرعية لنا وجوه الاول قوله تعم وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى وقوله تعم قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى
الي فلا يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد لانه ليس بوحي الثاني انه عم كان قادرا على
تحصيل العلم القطعي بالحكم بالوحي من الله تعم فلا يجوز له التعويل على الاجتهاد المفيد

للظن كونه

للظن كمن يقدر على مشاهدة القبلة لا يجوز تغميض عينيه والتعويل على اجتهاده فيه
الثالث مخالفة النبي في الحكم كافر ومخالف الحكم الصادر عن الاجتهاد ليس بكافر
فحكم النبي ليس صادرا عن الاجتهاد اما الاول فلقوله تعم فلا وربك لا يؤمنون
حتى يحكموك فيما شجر بينهم واما الثاني فلان المخطي في الاجتهاد له اجر واحد
والمستوجب للاجر في شيء لا يكون كافرا به الرابع لو كان عم متعبدا بالاجتهاد لم يكن
يكن متوقفا في شيء من الاحكام على الوحي لان حكمه في العقل كان معلوما له وطرق
الاجتهاد كذلك فيفعله في وقوع الواقعة التي لم ينزل عليه فيها وحي لو كان مامورا
بالاجتهاد فيها لما جاز له التوقف لكنه توقف فيها كما في مسئلة الظهار واللعان
فلا يكون متعبدا بالاجتهاد لو جاز للنبي عم الاجتهاد لجاز لجبرئيل عم والتالي باطل
والا لزم الشك في الشرع الذي جاء به محمد صلعم هل هو من عند الله تعم او من
اجتهاد جبرئيل عم فالمقدم مثله احتج الشافعي ومن وافقه على جواز اجتهاده عم
بوجوه الاول ان العمل بالاجتهاد اشق من العمل بالنص فيكون اكثر ثوابا لقوله عم افضل
الاعمال احمزها اي اشقها فلو لم يعمل الرسول عم بالاجتهاد مع عمل الامة به كانت الامة
افضل منه وهو باطل قطعا الثاني قوله تعم مخاطبا للنبي لما استاذنه قوم في التخلف
عن الخروج الى الجهاد فاذن لهم عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين
صدقوا وتعلم الكاذبين عاتبه على ذلك فلا يكون بوحي من الله تعم فتعين ان يكون
عن اجتهاد الثالث قوله عم حين امر اصحابه بالتمتع لتخلفه عنهم لو استقبلت من
امري ما استدبرت لما سقت الهدي ولا تحقق للتعيين فيما كان بالوحي فتعين كونه عن
اجتهاد والجواب عن الاول ان المشقة الموجبة لزيادة الثواب انما تكون في الافعال

المطلوبة للشارع اما غيرها فلا وعن قلا نسلم ان اجتهاد الرسول ع مطلوب لله تعم
بل يمنع من تسويغه له وقد سلف بيان ذلك وعن الثاني ان العفو عن اصحابه سلمنا لكن
لا يدل على العتاب بل الظم انه تفضل به التعظيم والملاطفة في المخاطبة فان الواحد منا
كثيرا ما يقول بغيره ارايت رحمك الله او غفر الله لك او عفى الله عنك لو كان كذا من
دون ان يخطر بالبال له ذنبا او جرما لسبيل الله تعم عفرانه له او عفوه عنه او يجوز ان
يكون اباحة تاخر المذكورين عن الخروج الى الجهاد مشروطة باذنه لهم ع فيه ويكون مخيرا
في ذلك عنده ان الاولى ترك الاذن فيصح اسناد العفو مع الله ع والخواص لا يتوجه
العتاب اليه ع من الله تعم على شي اصلا مع كونه ع لا يقول ولا يفعل الا بوحي من الله تعم
وان لم تكن ما وقعت المعاتبة عليه محظورا وعن الثالث ان الخبر لا يدل على ان سياق
الهدى بالاجتهاد لان افعال الحج لا يتحقق الاجتهاد فيها لعدم تعقل معانيها بل هي
مستفادة من الوحي نعم لما يلتبس مع الحق فاردنا فوادي الله تعم اليه بعد ذلك فضيلة
التمتع وانه لا يجوز العدول عن القران اليه تاسف على فوات تلك الفضيلة ولقائل ان
يقول تلبيته بالقران ع ان كان بوحي من الله تعم استعمال تاسف على فعله والا كان قوله
بانه في افعاله ع ما لا يكون بوحي فان قلت يجوز ان يكون الله تعم خيره فيه وفي غيره
فاختاره وعدل عن الاخر الذي هو الافضل قلت اختياره ذلك ان كان بوحي من الله تعم
عاد الكلام والا كان في افعاله ما ليس بوحي **قال** قدس الله روحه المبحث الثالث
في شرائط المجتهد والضابط فيه تمكن المكلف من اقامة الادلة على المسائل الشرعية
الفرعية وانما يتم له ذلك بامور احدها معرفة اللغة ومعاني الالفاظ الشرعية لا الجميع
بل ما يحتاج اليه في الاستدلال ولو راجع اصلا صحيحا عنده في معاني الالفاظ جاز

ويدخل فيه معرفة النحو والتصريف لان الشرع عربي لا يتم الا بمعرفتهما وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب وثانيها ان يكون عارفا بمراد الله تعم من اللفظ وانما يتم ذلك لو عرف انه تعم لا يخاطب
بما لا يفهم معناه ولا يريد خلاف ظاهره من غير بيان وانما يتم ذلك لو عرف انه تعم حكيم
وهو يتوقف على علمه تعم بالقبيح واستغنائه عنه والعلم بصدق الرسول ص واصول قواعد
الكلام وهذا الاتيان على قواعد الاشاعرة وثالثها ان يكون عارفا بالاحاديث الدالة
على الاحكام اما بالحفظ او بالرجوع الى اصل صحيح واحوال الرجال ليعرف صحيح الاخبار
من سقيمها ويعرف ايضا من الكتاب ما يستفاد منه الاحكام وهو خمسمائة اية ولا
يشترط حفظها بل معرفة دلالتها ومواضعها بحيث يجدها عند طلبها ورابعها
ان يكون عارفا بالاجماع ومواقعه بحيث لا يفتي بما يخالفه وخامسها ان يعرف ادلة
العقل كالبراءة الاصلية والاستصحاب وغيرهما وسادسها ان يعرف شرائط البرهان
وسابعها ان يعرف الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها
من طرق الاحكام وثامنها ان يكون له قوة استنباط الاحكام الشرعية عن المسائل الا
صولية **اقول** الشرائط التي يتوقف عليها كون المكلف مجتهدا يجمعها شي واحد
وهو كونه بحيث يتمكن من الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام الشرعية الفرعية
لكن حصول هذه الملكة للمكلف مشروط بامور الاول ان يكون عارفا بموضوعات
الالفاظ ومعانيها التضمنية والالتزامية اذ لو لم يكن كذلك لم تفهم مدلولات
الالفاظ من الاحكام ومتعلقاتها ولما كان اللفظ المفيد بحسب الوضع ينقسم بحسب
انقسام واضعه الى اللغوي والعرفي والشرعي وجب ان يكون المجتهد عارفا بالالفاظ
اللغوية والعرفية والشرعية والمراد بالمعرفة ما هو اللغة العربية لان الشرع عربي

لا تستفاد من الكتاب والسنة ومما عرفنا ان فلا يتم معرفتهما الا بمعرفتها ومعرفة ما
يتبعها كالنحو والتصريف ولما كانت معرفة الشرع واجبة على الكفاية كانت معرفة
هذه الاشيا واجبة كذلك ولا يشترط علم المجتهد بذلك كله بل بما يفتقر في الاستدلال
على الاحكام الشرعية اليه ولو كان عنده اصل صحيح يشتمل على معاني الالفاظ اللغوية
بحيث يرجع اليه عند الحاجة كالمغني والجمهرة والصحاح كفاه ولم يحتج الى حفظها على
قلبه وكذا الكلام في توابعها من النحو والتصريف وقوله طاب ثراه وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب اشارة الى ان معرفة ذلك واجبة الثاني ان يكون عارفا بمراد الشارع
من خطابه وذلك لا يتم الا بمقدمتين احدهما ان يعلم ان الشارع لا يخاطب بما لا
يقصد به الافهام اذ لو جاز عليه ذلك لم يؤمن من في كل واحد في اوامره ونواهيه
ان لا يقصد به افهام معناه وح لا يبقى في خطابه دلالة على طلب فعل المامور به وترك
المنهي عنه الثاني ان يعلم من حال الشارع انه يريد باللفظ ما يدل عليه ظاهره اذا تجرد
عن قرينة صارفة عنه وما يقتضيه مع القرينة ان ضم اليه قرينة اذ لولا ذلك لجاز في
كل خطاب ظاهر الدلالة على معنى مجرد عن قرينة تصرفه عن معناه ان يريد به غير ذلك
المعنى وكذا في كل خطاب مقرون بما يدل على خلاف ظاهره ان يريد به ظاهره او يريد به معنى
اخر مغايرا لما يدل عليه ذلك اللفظ مع القرينة وح لا يبقى للمكلف وسيلة الى معرفة المراد
للخطاب الشرعي وح لا يتحقق ذلك الا بمعرفة حكمة المتكلم وعصمته والعلم بكونه تع حكيما
منزها عن فعل القبيح وبوجوب الواجب وباستغنائه عن فعل القبيح وترك الواجب فذلك
متفرع على العلم بوجوده تع واتصافه تع بالقدرة التامة والعلم العام والارادة والحيوة
وغير ذلك من صفات الكمال ونعوت الجلال التي لا يتحقق الاسلام والايمان الا بها

وكونه تع

وكونه تع مرسلا للرسل حتى يتصور منه التكليف والعلم بالرسول ص وعصمته وما جاء من
الشرع المنقول عنه بما ظهر على يديه من المعجزات الظاهرة والآيات الباهرة الدالة على صدقه
دلالة قاطعة وهذه الاثبات على قواعد الاشاعرة لانهم لا يمنعون من صدور القبيح عن الله تع
بالاغراض وذلك ينفي دلالة المعجزة على الصدق ويجوز ظهورها على يد الكاذب فلا ينتهي
اشتباه المحق من المبطل في دعوى النبوة وينهدم قواعد الاسلام وانما يتمشى ذلك
على قواعد الامامية وموافقيهم من المعتزلة وغيرهم الثالث ان يكون عارفا
من الكتاب العزيز والسنة النبوية بما يدل على الاحكام الشرعية الفرعية اما بان يحفظها
عن قلبه او يكون عنده مدونة في اصل صحيح ولا يشترط حفظها غيبا بل معرفة
دلالتها ومواضعها بحيث يكون قادرا على الرجوع اليها واستنباط الاحكام منها
يجدها اذا طلبها وان يعرف احوال الرجال اعني رواة تلك الاحاديث من العدالة
والامانة والتقى واضداد ذلك وغير ذلك ليعرف صحيح الاخبار من معتلها
ولا يشترط علمه بالكتاب اجمع بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منه وذلك نحو
من خمسمائة آية اما ما عدا ذلك من الآيات الدالة على البعث والنشور والقصص
واحوال القرون الماضية وكيفية اثابة المطيعين على طاعتهم ومعاقبة العصاة
على عصيانهم فلا وكذا الاحاديث لا يجب الاحاطة بها اجمع كالمواعظ والآداب وما
يتضمن حثا على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وغير ذلك مما لا يتعلق بالاحكام
بل بما يتعلق بالاحكام الشرعية الفرعية منها وكيفية دلالتها عليها ومواضعها
بالتفصيل بحيث يجدها اذا طلبها الرابع ان يكون عارفا بالاجماع اي بماهيته ومواقعه
اي ما وقع عليها الاحكام من المسائل اذ لو كان جاهلا بها او بشيء منها لجاز ان

ان يؤدي اجتهاده الى خلافها فيفتي به فيقطع فيقع في الغلط اذ الاجماع من الادلة
القطعية ومصيره الى الحكم المخالف للمجمع عليه انما هو الامارات المفيدة للظن والحق انه
لا يلزمه حفظ مواقع الاجماع والخلاف بل ان يعلم ان فتواه ليست مخالفة للاجماع والخلاف
اما بان يعرف ان له في المسئلة التي يفتي بها موافقا من الفقهاء المتقدمين او يغلب
على ظنه ان هذه الواقعة في عصره وان اهل الاجماع لم يبحثوا عنها ولا عن شي من ملزوماتها
الخامس ان يعرف ادلة العقل من البراءة الاصلية فانا مكلفون بالتمسك بها الا مع قيام
دليل صارف عنها من نص او اجماع او غيرهما من الطرق الشرعية والاستصحاب على ما
سياتي بيانه وغيرهما كالتلازم كايجاب الشي مطلقا على ايجاب ما لا يتم ذلك الشي الا به
السادس ان يكون عارفا بشرائط البرهان التي عند تحققها يكون الضرب منتجا او مع
فقدها او فقد بعضها لا يحصل وثوق به والحاجة الى ذلك عامة في جميع الادلة سواء
كانت مقدماتها عقلية او نقلية او بالتفريق وسواء كانت من الكتاب العزيز او السنة
المقدسة او غيرهما السابع ان يكون عارفا بالناسخ من الاحكام المستفادة من الكتاب او
السنة لئلا يحكم بشي منها وان يعرف الناسخ ان كان دالا على حكم مناقض للمنسوخ لما دل
على رفع حكم الاية السابقة او الحديث السابق فلا يشترط العلم به مفصلا بل يشترط
ان يعلم ان للاحكام المنسوخة ما يخالف الحكم مع انه يتعلق العلم بكون الحكم منسوخا مع الجهل
بالناسخ مطلقا وكذا يجب ان يعرف العام والخاص والمطلق والمقيد وغير ذلك والمجمل
والمبين والاقسام البيانات والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه لتوقف استنباط الاحكام
الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك كله واما العلم بمسائل الفروع التي بحث عنها
المجتهدون فليس شرطا لان هذه الفروع استخرجها المجتهدون بعد تحقق كونهم

مجتهدين

مجتهدين فكيف يكون شرطا في الاجتهاد مع تاخرها الثامن ان يكون له قوة استخراج
المسائل الفرعية من المسائل الاصولية اعني المستفادة من النصوص من الكتاب او
السنة بان يكون فطنا ذكيا حسن الادراك منتبها للوازم المقومة والخارجة للاحكام
ومتعلقاتها واعلم ان اجتماع هذه العلوم انما هي شرط في المجتهد المطلق اما المجتهد
في مسئلة معينة خاصة فلا يشترط الا علمه بما يتعلق بتلك المسئلة من الاصول الكلية
عند من يجوز تجزي الاجتهاد كما تقدم **قال** قدس الله روحه وصل الفصل الثاني
في المجتهد فيه وهو كل حكم شرعي ليس عليه دليل قطعي فخرج بالشرعي الاحكام العقلية
وبنفي الدليل القاطع ما علم كونه من الشرع كوجوب الصلوة والزكوة **اقول**
لا يتحقق الاجتهاد بالفعل الا في حكم مجتهد فيه هو احد اركان الاجتهاد وهو كل حكم شرعي
فرعي ليس عليه دليل قطعي فالحكم كالجنس وهو شامل للاحكام الخمسة والتقييد بالشرعي
يخرج الاحكام العقلية النظرية كحدوث العالم ووحدة الصانع وغير ذلك من
مسائل علم الكلام وغيره وبالفرعي الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الاجماع و
نظائره حجة وما جرى مجراه من مسائل اصول الفقه وبتقييده بعدم الدليل القطعي
يخرج ما دلت عليه الادلة القطعية من الاحكام الشرعية الفرعية كوجوب الصلوة والزكوة
وتحريم الميتة والخمر وامثال ذلك مما اتفقت عليه الامة والمعلوم ثبوته عند اهل القبلة
كما فعله فخر الدين في المحصول فورد عليه النقض بمسائل اصول الفقه والمجتهد فيها
وابو الحسين البصري عرف المجتهد فيها بما اختلف فيه المجتهدون من الاحكام الشرعية
وضعفه فخر الدين بان جواز اختلاف المجتهدين فيها مشروط بكون المسئلة اجتهادية
فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور وفيه نظر لانتقاضه

المسائل الاجتهادية

باحد من المسائل التي لم يجمع عليها المجتهدون فان المجتهد يجب عليه البحث والاجتهاد
فيها فتكون اجتهادية ولم يحصل اختلاف المجتهدين فيها وكذا ما اجمعت عليه
الامة من المسائل الشرعية النظرية مستندين الى اجتهادهم فان تلك المسألة ح
اجتهادية ولم يقطع فيها اختلاف اصلا وان كانت بعد الاجتهاد والاجماع قطعية
غير اجتهادية واما الدور الذي الزمه فغير لازم فان جواز الاختلاف مشروط بكونها
اجتهادية وكونها اجتهادية موقوف على وقوع الاختلاف فيها لا على جوازه فلا دور
اصلا **قال** قدس الله روحه الفصل الثالث في احكام الاجتهاد وفيه مباحث
الاول اتفق العلماء على ان المصيب في العقليات واحد الا الجاحظ والعنبري فانهما
قالا كل مجتهد فيها مصيب لا على المعنى المطابقة بل بمعنى زوال الاثم والحق الاول لان الله
تعالى كلف بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطي له مقصر فيبقى في عهدة التكليف واما
المسائل الفقهية الشرعية فالحق ان المصيب فيها واحد وهو الذي اصاب حكم الله تعالى في
الواقعة وذهب جماعة من المتكلمين والاشعري وابي هذيل والجبائيين الى ان كل مجتهد
مصيب لانه ليس لله تعالى في المسألة الاجتهادية حكم معين عندهم ثم المخطي معذور اجماعا
الا من بشر المريسي لنا ان احد الامارتين ان ترجح على الاخرى تعينت للعمل فالمخالف
لها مخطي وان لم تترجح كان اعتقاد كل من المجتهدين لرجحان امارته خطا ايضا ولان
المكلف ان كلف لا عن طريق كان حكما في الدين اما تشهيا او بما لا يطاق وان كلف عن
طريق فان خلا عن المعارض تعين والا فالراجح فان عدم الرجحان في الحكم اما التساقط
او التخيير او الرجوع الى غيرهما وعلى كل تقدير فالحكم معين فالمخالف له مخطي والمصيب واحد
اقول اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في

العقليات

في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وكل من قال بخلافه فهو مخطي ماثوم بتقصيره
الموجب لعدم اصابته الحق عند الجاحظ وابا عبد الله بن الحسين العنبري فانهما ذهبا
الى ان كل مجتهد في العقليات مصيب وليس مرادهما من الاصابة مطابقة الاعتقادات
المختلفة لما في نفس الامر فان استحالة ذلك معلومة في بديهة العقل بل مرادهما نفي الحرج
والاثم على المخطي باعتقاد خلاف الواقع وخروجه عن العهدة بذلك الاجتهاد واحتج
الجمهور بان الله تعالى كلف بالعلم لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واعلم انه لا اله الا هو
ونصب عليه دليلا والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه علوا كبيرا
لم يدرك من المجتهدين ذلك الدليل فلا مقصر فلا يخرج عن عهدة التكليف باجتهاده
واعترض بالمنع من وضعه تعالى ادلة قاطعة على تلك المطالب ومكن العقلاء من معرفتها
والخطاب المذكور له بالعلم في الآيتين مواجهة للرسول صلعم وله من وفور العقل ودقة
النظر وكمال الحدس ما ليس لاحد من امته فلا جرم كلفه بالعلم لتمكنه منه ولما كانت
عقول الامة قاصرة عن ذلك لم يكلفهم به والجواب ان الدليل القاطع ثابت على وجوب
التاسي بالرسول كما تقدم فيكونون مكلفين بالعلم بالوحدانية فان لم يكن للامة
وسيلة الى ذلك العلم لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق واختلفوا في تصويب
المجتهدين في الاحكام الشرعية وضبط المذاهب فيه على وجه التقسيم ان نقول
المسألة الاجتهادية اما ان يكون لله تعالى قبل الاجتهاد فيها حكم معين او لا يكون
والثاني قول من يذهب الى ان كل مجتهد مصيب وهو قول اكثر المتكلمين كالاشعري
والقاضي ابي بكر ومن المعتزلة ابو هذيل العلاف والجبائيان ثم لا يخلو اما ان يقال
انه وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه وجد ما لو حكم الله تعالى في كل واقعة حكما معينا

في ذلك الحكم اما ان لا يكون عليه دلالة ولا امارة او يكون عليه دلالة او امارة او يكون عليه
دلالة والاول قول جماعة من المتكلمين والفقهاء والحكم فيه مثل دفين يعثر عليه الطالب
اتفاقا فلمن عثر عليه وظفر به اجران ولمن اجتهد فاخطاه ولم يصبه اجر واحد على
ما تحمل من الكلفة والمشقة في الطلب والثاني وهو ان على ذلك الحكم امارة او دلالة
فهو قول جماعة لكن بعضهم قال ان المجتهد غير مكلف باصابته لمكان الدلالة لخفائها
ولهذا كان المخطي معذورا ماجورا وهو قول الفقهاء وينسب الى ابي حنيفة والشافعي
وقال اخرون انه مامور بطلبه اولا فان اخطا وغلب على ظنه شيء اخر تغير التكليف
وصار مامورا بالعمل بمقتضى ظنه وسقط عنه الاثم تخفيفا واما الثالث وهو ان عليه
دليلا قطعيا فهو مذهب جماعة لكنهم اختلفوا في موضعين احدهما ان المخطي هل
يستحق الاثم ام لا فذهب بشر المريسي الى استحقاقه الاثم ونفاه الباقون والثاني
ان القاضي لو قضى على انه هل ينقض قضاؤه ام لا فقال الاصم نعم ومنعه الباقون والحق
من هذه المذاهب ما اختاره المصنف طاب ثراه وهو ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا
وان عليه دليلا ظاهرا لا قطعيا وان المخطي بعد اجتهاده فهو معذور ولنا وجهان الاول
ان المجتهدين اذا اعتقد احدهما رجحان الامارة الدالة على الثبوت واعتقد الاخر
رجحان الامارة الدالة على النفي كان احد هذين الاعتقادين خطا والخطا منهي عنه
فاحد هذين الاعتقادين منهي عنه بيان ذلك ان احدى الامارتين اما ان تكون راجحة
على الاخرى او لا يكون فان كان الاول كان اعتقاد ذي الامارة المرجوحة خطا لكونه
غير مطابق وان كان الثاني كان اعتقاد كل منهما خطا كذلك ايضا فاذن خطا احد
المجتهدين المختلفين لازم قطعا فلا يكون قول كل مجتهد مصيبا وهو المطلوب وفيه نظر

فان ما ذكرتموه

فان ما ذكرتموه لازم على تقدير اعتبار كل واحد من المجتهدين امارة غيره ونسبتها
الى امارته لان اعتقاد رجحان احدى الامارتين على الاخرى بدون ذلك محال وهذا الاعتبار
والنسبة غير لازم بمجرد الاجتهاد لجواز ان يقطع احدهما الامارة صاحبه اذ المجتهد اذا
ظفر بدليل ظني على حكم شرعي غلب على ظنه ذلك الحكم ووجب عليه العمل به وان غفل عن
الامارة المفيدة لظن نقيضه سلمنا لكن لا يلزم من خطا احدهما في اعتقاد رجحان امارته
خطاه في الحكم المترتب على تلك الامارة والنزاع انما هو في هذا الثاني ان المجتهد
اما ان يكون مكلفا بالحكم بناء على طريق ام لا والثاني باطل لانه ان كلف بحكم معين من
غير دليل عليه كان تكليفا بما لا يطاق وان كلف بحكم ما لزم القول في الدين بمجرد
التشهي وهو باطل اتفاقا واما الاول فاما ان يكون ذلك الطريق خاليا عن المعارض
او لا فان كان الاول تعين العمل به اجماعا فيكون تاركه مخطئا وان كان الثاني
فاما ان يكون احدهما راجحا على الاخر او لا والاول يوجب تعين العمل بالراجح بالاجماع
فالعامل بالمرجوح يكون مخطئا والثاني وهو عدم رجحان احدهما على الاخر يوجب
التخيير او التساقط والرجوع الى غيرهما وعلى التقديرين يكون الحكم باحدهما على التعيين
خطا فثبت انه على كل تقدير لا يكون كل مجتهد مصيبا وفيه نظر فان للقائل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون مكلفا بحكم بناء على امارة خالية عن المعارض وراجحة عليه عنده
لا في نفس الامر وح لا يلزم خطا المخالف في ذلك الحكم لاختلافهما لاحتمال استناده
في الحكم المخالف الى امارة خالية عن المعارض او راجحة عليه في اعتقاد ذلك
المجتهد فلا يكون مخطئا في ذلك الحكم وان اخطا في اعتقاد عدم المعارض او رجحان
امارته عليه **قال** قدس الله روحه البحث الثاني الحادثة اذا نزلت بالمجتهد

عدم ظ

بنفسه عمل بما اداه اجتهاده اليه فان تساوت الامارات تخير او عاد الى الاجتهاد وان
تعلقت بغيره وكان مما يجري فيه الصلح كالمال اصطلحا او ترافعا الى حاكم يفصل بينهما
ولا يجوز الرجوع بعد الحكم وان لم يجز فيه الصلح كالطلاق بصيغة يعتقده احدهما
دون الاخر رجعا الى حاكم اخر غيرهما سواء كان صاحب الواقعة مجتهدا او حاكما او لا
اذ ليس للحاكم ان يحكم لنفسه على غيره بل ينصب من يقبل من يقضي بينهما وان نزلت بالمقلد
رجع الى المفتي فان تعدد رجعوا الى ما اتفقوا عليه فان اختلفوا عمل بالاعلم الازهد
فان تساووا تخير فان حكم بوقوع الخلع ثلاثا فسخا فنكح ثم اعتقد بينونة فانه طلاق
فالاقرب بقاء النكاح لان حكم الحاكم لما اتصل بالنكاح تاكد فلا ينقض بتغير الاجتهاد
اما لو اعتقد قبل النكاح فانه يحرم عليه امساكها ولو كان الزوج عاميا فامسك
بقول المفتي فالاقرب بانه يرجع عن النكاح لان الحكم اقوى من الافتاء فان الحكم لا
ينقض الا ان يخالف دليلا قطعيا لا ظاهرا **اقول** الحادثة التي ليس عليها دليل
قطعي اما ان تنزل بالمجتهد او بالمقلد فان نزلت بالمجتهد فاما ان تتعلق بنفسه خاصة
او تتعلق بغيره فان كانت مختصة بنفسه عمل على ما يؤدي اليه اجتهاده اليه فان استوى عنده
امارات الثبوت وامارات النفي تخير في العمل بايهما شاء او عاود الاجتهاد الى ان يظهر
له رجحان احداهما على الاخرى فيعمل على الراجحة ويطرح المرجوحة فان تعلقت بغيره فان
كان الحق المتنازع فيه مما يجري فيه الصلح كالمتنازع في الاموال اصطلحا فيه اما بان
يقتسماه او ينفرد به احدهما او رجعا الى حاكم يفصل بينهما ان وجد فان فقد
تراضيا بمن يحكم بينهما فمن حكم عليه منهما بحكم لم يكن له الرجوع عنه وان كان مما لا يجري
فيه الصلح كالحق في البضع ودفعه بكنايات الطلاق مثل قوله للزوجة المدخول بها

انت باين

انت باين ثم راجعها فانها بائن عند الشافعي فيتسلط على وطئها غير سائغ عند ابي حنيفة
لانه يرى وقوع الطلاق بالكنايات بائنا فلا سبيل له عليها رجعا الى الحاكم يفصل بينهما
سواء كان صاحب الحادثة مجتهدا او حاكما او لم يكن احدهما اذ الحاكم لا يجوز له ان يحكم
لنفسه على غيره بل طريقه ان ينصب من يقضي بينهما وان كان الذي نزلت به الحادثة
مقلدا عمل بفتوى المجتهد ان اتحد وما اتفق عليه المجتهدون ان تعدد فان اختلفوا
عمل على فتوى الاعلم الازهد فان تساووا في العلم والزهد تخير في استفتاء ايهما شاء
من هو ولو كان احدهما اعلم من الاخر والاخر ازهد من الاول فالاقوى العمل بفتوى
الاعلم لقوة ظن اصابته الحق اما اذا تغير اجتهاد المجتهد فان كان قد ادى اجتهاده
الى حكم ثم اداه اجتهاده ثانيا الى نقيضه فاما ان يكون في حق نفسه او يكون في حق
غيره فالاول مثل ان اداه اجتهاده الى ان الخلع فسخ لا يحتسب من الطلاق فنكح امراة
خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده اداه الى اعتقاد كونه طلاقا فان كان قد حكم بصحة ذلك
النكاح حاكم قبل تغير اجتهاده بقي النكاح على حاله ولم يكن عليه حرج في استمراره
لان حكم الحاكم لما اتصل به تاكد وقوى فلم يؤثر فيه تغير الاجتهاد وان لم يحكم به حاكم
لزمه مفارقتها اتفاقا ولم يحل له الاستمرار على نكاحها وفي هذا نظر لان حكم الحاكم
لا يغير الشيء عما هو عليه فان كان الحل ثابتا في نفسه لم يؤثر فيه حكم القاضي وان
كان منتفيا لم يثبت بحكم الحاكم والثاني مثل ان يتزوج العامي المختلعة ثلاثا بفتوى
المفتي اياه باباحة ذلك ثم يتغير اجتهاد ذلك المفتي فالاصح انه يجب عليه فراقها
كما لو تغير اجتهاد مستوعد عن القبلة في اثناء الصلوة فانه يتحول من الجهة الاولى
الى الجهة الاخرى بخلاف قضاء القاضي فانه متى ما اتصل الحكم المجتهد فيه استقر

ولا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وهو ما
نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ح
ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا اما لو تغير الاجتهاد المنافي بالحكم والقضاء بالا
بالاجتهاد الطارئ عليه فانه لا يؤثر ولا ينقض به الحكم اذ لو جاز للحاكم نقض حكم نفسه
او حكم غيره بمجرد تغير اجتهاده المعين لجاز نقض النقض عند تغير الاجتهاد مرة اخرى للظن
وهكذا الى غير النهاية وذلك يفضي الى عدم الوثوق بحكم الحاكم وعدم استقراره
وهو خلاف المصلحة التي بنصب الحاكم لاجلها **قال** قدس الله روحه الثاني
المجتهد ان ذكر دليل فتياه والا لم يجب تكرير الاجتهاد والا اجتهد فان خالف افتى
الثاني وعرف المستفتي رجوعه ولو لم يجتهد فهل له البناء على الاول والافتاء بذلك
الاجتهاد الاقرب ذلك **اقول** المجتهد اذا افتى بحكم فان كان دليل ذلك الحكم
حاضرا في ذهنه وهو ذاكر له فهو مجتهد ويجوز له الفتوى به وان كان قد نسيه
لزمه ان يستأنف الاجتهاد فان اجتهد وادّاه اجتهاده الى خلاف فتواه اولا افتى
بما اداه اجتهاده ثانيا والاولى ان يعرف من استفتاه اولا رجوعه عن اجتهاده الاول
ومصيره الى الحكم الثاني لان ذلك المستفتي انما يعول على قوله وفتواه فاذا ترك هو
قوله وفتواه بقي عمل المستفتي بعد ذلك عملا بغير موجب كما روي عن ابن مسعود انه
كان يقول باشتراط الدخول في تحريم نكاح ام الزوجة فلقي اصحاب رسول الله ص فذاكرهم
فكرهوا ان يتزوجها فرجع ابن مسعود الى من كان افتاه بذلك فقال سألت اصحابي
فكرهوا وان لم يجتهد ثانيا لم يجز له الفتوى عند قوم لانه ح لا يستند في حكمه الى دليل
ولا امارة وقيل بالجواز لانه لما كان الغالب على ظنه ان الطريق الذي تمسك به

في الحكم

في الحكم كان طريقا منتجا اليه موجبا لحصول الظن به حصل له الان ظن ان الذي افتى به
حق فجاز له الفتوى لوجوب العمل بالظن **قال** قدس الله روحه الفصل الرابع في
المفتي والمستفتي وفيه مباحث الاول يشترط في المفتي والحاكم الايمان والعدالة لان
غيرهما ليس محلا للامانة والعلم لان الافتاء والحكم بغير علم حكم في الدين بمجرد التشهي
وقول على الله تعالى بما لا يعلم وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن المجتهد الاقرب انه
ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت ولهذا ينعقد الاجماع لو خالف
حيا وان حكى عن حي من اهل الاجتهاد فان كان سمعه منه مشافهة جاز له العمل
ولغيره ايضا وكذا لو سمعه من مخبر ثقة عن المجتهد وان كان نسبه فالاقرب جواز العمل به
ان امن الغلط والتزوير والا فلا **اقول** اشترط في المفتي والحاكم امور الاول
الايمان فلا يقبل فتوى غير المؤمن ولا حكمه لانه لم يحكم بما انزل الله فيكون فاسقا ظالما
وقد ظهر ان الفاسق لا يقبل فتواه ولا يمضي حكمه لوجوب التثبت عند خبره ونبأه
في الايمان البلوغ والعقل الثاني العدالة ولا بد من اعتبارها في المفتي والحاكم
لما تقدم ولان من ليس بعدل يكون محطوطا عن رتبة قبول الشهادة فالاولى ان
ينحط عن رتبة قبول الفتوى ونفوذ الحكم الثالث العلم وهو معتبر في المفتي والحاكم
لوجهين احدهما ان المفتي والحاكم مع الجهل قول في الدين بمجرد التشهي وهو محرم
اجماعا وثانيهما ان كلا من المفتي بالفتوى والحكم مع الجهل قول على الله تعالى بما لا يعلم
وهو محظور لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ولا تقف ما ليس لك
به علم وفيهما نظر اما الاول فللمنع من الملازمة لجواز استناد المفتي والحاكم في
الفتوى والحكم الى التقليد وليس ذلك قولا في الدين بمجرد التشهي واما الثاني فلان

الآية الاولى غير جارية على ظاهرها والا لما جاز بناء الفتوى والحكم على الادلة الظنية
وهو باطل اتفاقا فوجب التاويل اما في لفظ القول بان يحمل على القول الجازم او في لفظ
العلم بان يحمل على ما هو اعم من مفهومه الحقيقي بحيث يندرج فيه الظن وح لا يبقى الفتوى
والحكم اذا استند الى تقليد قولا على الله تعالى بما لا يعلم والآية الثانية خطاب مع الرسول
وهل لغير المجتهد الفتوى بما يحكيه عن غيره من المجتهدين ام لا اختلف الناس في ذلك
فمنع منه ابو الحسين البصري وجماعة من الاصوليين لان الغالب ان المسئول انما
يُسئل عما عنده لا عما عند غيره ولانه لو جاز الافتاء بطريق الحكاية عن مذهب الغير
لجاز للعامي ذلك والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وايضا عدم الجواز
للعامي يستلزم اولوية عدم الجواز لغيره وذلك لان العامي اذا سئل فانما يسئل عما
اخذه عن غيره من العلماء فجوابه بذلك يكون مطابقا بخلاف الباقي عن الدليل المحرم للاغراء
بالجهل بخلاف العالم الممارس للمجتهدين فان الغالب ان السائل انما يسأله عما عنده
مما اداه الدليل اليه فجوابه بما اخذه من الغير تقليدا يكون تدليسا واغراء بالجهل
وجوزه قوم بشرط ان يثبت ذلك بنقل من يثق به سواء قلد حيا او ميتا وفصل
آخرون فقالوا ان حكى عن ميت لم يجز له العمل به اذ لا قول للميت لانعقاد الاجماع
الواجب اتباعه بعد موته مع مخالفته حال حياته ولو كان قوله معتبرا لما كان كذلك فاذن
لا يبقى للميت قول وفائدة ذكر مذهب المجتهد بعد موته استفادة طريق الاجتهاد
من تصرفهم في الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المجمع عليه من المختلف فيه
ويجتهد عن الحادثة ووقوعها في عهدهم وان حكى عن حي مجتهد فان سمع منه
مشافهة جاز له العمل به ولغيره ايضا اذا حكى له وكان الحاكي عدلا ولهذا جاز للمرأة

الرجوع الى زوجها

الرجوع الى زوجها في احوال الحيض والنفاس بما يحكيه لها عن المجتهدين وحكم الحاكي له
حكم السامع في وجوب العمل به اذا كان الحاكي ثقة لان النبي صم كان يبعث الآحاد الى القبائل
لتعريفهم الاحكام ولولا وجوب القبول عليهم لما كان للانفاذ فائدة وان رجع الى كتاب فان
وثق بجريه مجرى المكتوب عن جواب المفتي في جواز العمل به ولهذا كان النبي عم يكتب الكتب
بالاحكام ويبعثها الى الاقطار وان لم يثق به لم يجز له العمل به لكثرة ما يتفق في الكتب
من الغلط والتزوير وهو اختيار المصنف طاب ثراه **قال** قدس الله روحه المقصد الثاني
في انه يجوز للعامي ان يقلد المجتهد في فروع الشرع خلافا لمعتزلة بغداد وجوزه
الجبائي في المسائل الاجتهادية دون غيرها لنا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
اوجب التعلم على بعض الفرقة فجاز لغيرهم التقليد ولان الحادثة اذا نزلت بالعامي فان لم يكن
مكلفا فيها بشيء فهو باطل بالاجماع وان كان مكلفا فان كان بالاسناد الى البراءة
الاصلية فهو باطل بالاجماع وان كان بغيرها الزمه ذلك حين استكمال عقله فهو باطل
بالاجماع وان كان حين حدوث الحادثة لزم تكليف ما لا يطاق اما مسائل الاصول فالحق
المنع من التقليد فيها وقد جوزه قوم من الفقهاء لنا انه مامور بالعلم به فيجب علينا ولان
تقليد غير معلوم الصدق قبيح لاشتماله على جواز الخطاء وقبول النبي عم من الاعرابي
الشهادتين لعلمه بتحصيل اصول العقيدة وان لم يتمكن من التعبير عن تلك الادلة والجواب
عن الشبهات **اقول** قد اشتمل هذا البحث على مسئلتين الاولى ان العامي هل
يجوز له التقليد في فروع الشرع ام لا اتفق المحققون على ذلك وكذا من ليس بمجتهد وان
كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقال بعض معتزلة بغداد لا يجوز ذلك
الا بعد ان يبين له صحة اجتهاده بدليله وقال ابو علي الجبائي يجوز ذلك في مسائل الاجتهاد

دون غيرها احتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب الله تعالى التعلم على بعض الفرقة وذلك يفيد جواز تقليد غير المتعلم والا لكان اما غير مكلف بفروع الشرع وهو باطل اجماعا او مكلفا بها من غير تعلم وهو تكليف بما لا يطاق او بالتعلم وهو باطل لانه يلزم عموم وجوب التعلم لكل المكلفين والمقدر خلافه فتعين التقليد وهو المطلوب وفيه نظر للمنع من كون المراد بالتفقه الاجتهاد بل المراد به اخذ العلم عن النبي صلى الله عليه وآله وانذار القوم بالرواية لا بالفتوى كما تقدم ولا يلزم من ايجاب التعلم على بعض الفرقة عدم ايجابه على البعض الاخر حتى يكون ذلك مقدرا الثاني ان العامي اذا نزلت به الحادثة من الفروع فاما ان لا يكون مامورا فيها بشيء وهو باطل اجماعا لان الناس بين قائلين احدهما اوجب عليه الرجوع الى فتوى العلماء والاخر اوجب عليه الاستدلال وان كان مامورا فيها بشيء فاما بالاستدلال او التقليد والاول باطل لانه اما ان يكون عبارة عن التمسك بالبراءة الاصلية وهو باطل اتفاقا او بالادلة السمعية وهو باطل ايضا لانه ان لزمه الاستدلال فاما من حين استكمال عقله او حين نزول تلك الحادثة والاول باطل لوجهين احدهما ان الرسول والائمة عليهم السلام من بعده لم يامروا كل من استكمل عقله بالاشتغال في تحصيل رتبة الاجتهاد الثاني انه لو اشتغل كل عاقل عند كماله بذلك اختل نظام العالم واكثر فيه الفساد والثاني يلزم منه تكليف ما لا يطاق فتعين التقليد وهو المطلوب

المسئلة الثانية في انه لا يجوز التقليد في مسائل الاصول كوجود البارئ تعالى وقدرته وعلمه وارادته وارسال الرسل وتعيين النبي واثبات صدقه وهو مذهب المحققين

سواء كان المقلد

سواء كان المقلد مجتهدا او غير مجتهد وخالف في ذلك عبيد الله بن الحسن العنبري والحشوية والتعليمية وجوزوا التقليد بل ربما اوجبوه والمختار الاول لنا ان تحصيل العلم باصول الدين واجب على النبي صلى الله عليه وآله ومتى كان كذلك كان واجبا علينا اما الاول فلقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله واما الثاني فلقوله تعالى فاتبعوه وغير هذه الاية مما تقدم من دلائل وجوب التاسي به عليه السلام ولان الاجماع على تحريم تقليد غير المحق لانا لا نؤمن من ارتكابه الخطاء وانما يعلم المحق من غيره بالنظر والاستدلال لانه اذا صار مستدلا امتنع كونه مقلدا وفيه نظر اذ لا يلزم من كونه مجتهدا في معرفة المحق امتناع كونه مقلدا في غير ذلك من المطالب الاصولية احتج المجوزون بان النبي صلى الله عليه وآله لم يكلف الاعرابي الجاهل باكثر من الشهادتين وكان يحكم باسلامه وما ذاك الا للاكتفاء بالتقليد في الاصول والجواب انه على تقدير تسليم اكتفائه منه بذلك فانما كان لعلمه عليه السلام بكون الاعرابي عالما بتلك الاصول من ادلة تفصيلية وان لم يتمكن من التعبير عنها وعن الجواب عن الشبهات الواردة عليها على انا نمنع من اكتفائه عليه السلام بالشهادتين كيف والامر بالنظر عام في مثل قوله تعالى قل انظروا اولم يتفكروا في خلق السموات والارض

قال قدس الله روحه العامي يجب عليه التقليد في الفروع اذا لم يتمكن من الاجتهاد فان تمكن من فعل الاجتهاد بان يسعى في تحصيل العلوم التي لا يتيسر الاجتهاد الا بها تخير بينه وبين الاستفتاء وكذا ان كان عالما لم يبلغ رتبة الاجتهاد واما اذا كان عالما بلغ رتبة الاجتهاد واجتهد لم يجز له العدول الى قول المفتي وان لم يكن قد اجتهد فقيل يجوز له التقليد مطلقا وقيل انما يقلد الاعلم وقيل فيما يخصه دون ما يفتي به وقيل فيما يخصه مع تضيق الوقت والاقرب المنع لانه متمكن من تحصيل الظن بطريق اقوى فيتعين عليه ووجه القول بالجواز

قال

طرق الكذب على المفتي **قوله** الواقعة اذا نزلت بالمكلف فان كان عاميا وجب عليه
الاستفتاء اذا لم يتمكن من الاجتهاد ولو تمكن من الاجتهاد قبل فوات الغرض من حكم الواقعة
تخير ان شاء قلد وان شاء اجتهد كما تقدم وان كان عالما فاما ان يكون قد بلغ رتبة
الاجتهاد او لا والاول اما ان يكون قد اجتهد وغلب على ظنه حكم تلك الواقعة او لا
فان كان الاول تعين عليه العمل بما اداه اليه اجتهاده ولم يجز له تقليد غيره من المجتهدين
في خلاف ما اداه اليه اجتهاده اجماعا وان لم يكن قد اجتهد فالاكثر على انه يتعين
عليه الاجتهاد ولا يجوز له التقليد وجوزه احمد وسفيان الثوري مطلقا وعن
ابي حنيفة في ذلك روايتان وجوز الشافعي لمن بعد الصحابة تقليد الصحابي
دون غيره ومحمد بن الحسن تقليد العالم الاعلم وبعضهم فيما يخصه دون ما يفتي
وابن شريح فيما يخصه اذا خاف الفوات لو اشتغل بالاجتهاد واختار المص طاب ثراه
الاول واحتج عليه بانه متمكن من تحصيل الحكم بطريق اقوى وهو الاجتهاد فيتعين
عليه فعله اما الاول فلانه مقتدر اذ التقدير انه مجتهد قادر على الاجتهاد واما
فلان الظن الحاصل من الاجتهاد اقوى من الظن الحاصل من تقليد غيره من
المجتهدين فلان الظن الحاصل من تقليد المجتهد المغاير له متوقف على صدق
ذلك المجتهد في ان ما اخبر به هو الذي اداه اليه اجتهاده وهو ظني بخلاف الظن
الحاصل من اجتهاد نفسه واما الثاني فلان العمل باقوى الظنين المستندين الى
طريقين شرعيين واجب اجماعا **قال** قدس الله روحه البحث الرابع لا يشترط في
المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب
عليه ان يقلد من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل للمستفتي

هذا الظن برؤيته منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه
وتعظيمهم واذا غلب على ظن المستفتي ان المفتي غير عالم ولا متدين حرم عليه استفتاؤه
اجماعا لانه بمنزلة نظر المجتهد في الامارة ولو افتاه اثنان فصاعدا فان اتفقوا او لا
اجتهد في الاعلم الاورع فان تساويا تخير وان ترجح احدهما بالعلم والآخر بالزهد تعين
الاعلم ويعلم الاعلم بالتسامع والقرائن لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك
ولا يجوز للعالم اذا لم يكن من اهل الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد حي او ميت ولا يجوز
للعامي تقليد المفضول مع وجود الافضل لان اصابته اضعف واذا تساوى المفتيان
فقلد العامي احدهما لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم والاقرب جوازه في حكم غيره
اقول الاتفاق واقع على انه لا يجوز للعامي استفتاء من اتفق لان احتمال
العامية قائم فيه بل هو ارجح من حيث اصالة عدم العلم وكون العامية اغلب على اشخاص
الناس ولا يشترط علم المستفتي بصحة اجتهاد المجتهد اولا وسيلة له الى ذلك
الا بعد كونه مجتهدا وهو يحرم عليه الاستفتاء ولقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون اوجب الله تعالى سؤال اهل الذكر عند عدم العلم مطلقا من غير
تقييد بالعلم بكون اجتهادهم حقا بل الواجب على المستفتي استفتاء من يغلب على ظنه
اجتماع وصفي العلم والورع فيه ولا يجب عليه الاجتهاد البالغ في معرفة المجتهد
المتورع بل يكفيه البناء على الظاهر وذلك بان يراه منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق
ويرى اجتماع الناس عليه والعمل بفتواه والانقياد الى قوله والعمل بمقتضاه و
اقبال المسلمين على سؤاله واسترشاده وتعظيمه واكرامه ولا يجوز للعامي تقليد من
يظنه خاليا من العلم والدين وذلك لان نظر العامي في ذلك بمنزلة نظر المجتهد

في الامارات فكما انه لا يجوز له العمل بالامارة مع علمه اعتقاد مقتضاها القبلة معارض لها
او لغير ذلك كذا لا يجوز له العمل بالامارة للمقلد ان يقلد من لا يعتقد كونه مجتهدا او المجتهد
ان تعين على العامي تقليده وان تعدد فان اتفقوا على الحكم وجب عليه المصير اليه وان اختلفوا التحديد
فيه وجب عليه الاجتهاد في معرفة الاعلم والاورع منهم لان ذلك طريق الى قوة ظنه فجرى
مجرى قوة ظن المجتهد عند تعارض الامارات وهو مذهب جماعة من الاصوليين والفقهاء
كاحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من الشافعية وقال القاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء
لا يجب عليه الاجتهاد بل يتخير في تقليد من شاء منهم لان العلماء في كل عصر لم ينكروا على
العوام ترك النظر في احوال العلماء وتفاوت المجتهدين في العلم والورع وهذا ممنوع
واذا نظر فغلب على ظنه المساواة تخير في تقليد من شاء منهم لان ذلك يجري مجرى
الامارتين المتعارضتين عند التساوي بينهما ومنع قوم من جواز وقوع هذا الفرض
كما منعوا من استواء طرفي الحل والحرمة في شيء واحد وقد تقدم البحث في ذلك وان
ظن رجحان احدهم على الباقين فاما مطلقا اي في صفتي العلم والورع فتعين
الاستفتاء وكذا ان ترجح على غيره في احدى الصفتين مع تساويهما في الاخرى
ويكون ذلك كرجحان احدى الامارتين على الاخرى في تعين العمل عليها واما اذا
ترجح في احدى الصفتين المذكورتين وترجح غيره عليه في الاخرى بان كان احدهما
ارجح في الورع فقال قوم يرجح الاعلم لاستفادة الحكم من علمه لا من ورعه وقال اخرون
بالعكس لقوة الظن بصدق الاشد ورعا في اخباره من غيره وان كان الغير اغزر
علما وطريق علم العامي بالاعلم والاورع او غلبة ظنه بذلك التسامع من الناس والقرائن
المفيدة للعلم او الظن به لا بالبحث عن نفس العلم اذ ليس على العامي ذلك لكونه متعذرا

عليه

عليه ما دام عاميا ولا يجوز للعامي العالم الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد الافتاء بقول مجتهد
اخر سواء كان ذلك المفتي حيا او ميتا من غير ان يحكي عنه لان ذلك تلبيس اذ العالم
انما يسئل عما عنده وما استفاده باجتهاده لا عما قلد فيه غيره اما لو كان يحكي عن
المجتهد فان كان حيا وسمعه مشافهة او نقله اليه ثقة او كتب اليه به كتابا امن فيه
الغلط والتزوير عمل عليه والا فلا وقد تقدم ذلك ولا يجوز للعامي تقليد المجتهد المفضول
مع وجود الافضل لان ظن اصابة المفضول اضعف ومع معارضة اجتهاد الافضل
الغالب على الظن اصابته يرتفع ظن اصابة المفضول ويظهر ظن خطائه فلا يجوز
تقليده واذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في ظنه في حكم حادثة و
عمل على فتواه لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم الى غيره اجماعا وجوز بعضهم العدول
عنه في مساوي ذلك الحكم لا فيه بعينه وهو اختيار المصنف طاب ثراه والحق انه ان
تجدد ظنه رجحان غير ذلك المجتهد عليه في العلم والورع جاز له تقليده في امثال
ذلك الحكم لوجوب العمل بالراجح ويكون ذلك جاريا مجرى تغير اجتهاد المجتهد اما
تقليد مجتهد اخر في مخالف ذلك الحكم فالاكثر على جوازه لان العلماء في كل عصر سوغوا
للعامي استفتاء كل عالم في مسئلة ولم ينقل عن احد من السلف الحجر على العامة
في ذلك ولو كان محظورا لم يسع لهم اهماله والسكوت عن انكاره ولان كل مسئلة لها
حكم نفسها فكما لم يتعين الاول للاتباع في المسئلة الاولى فكذا في الاخرى
ومنعه قوم ولو عين العامي مذهبا معينا لمجتهد كالشافعي وابي حنيفة وقال انا على مذهبه
وملتزم به فهل له الرجوع الى الاخذ بقول غيره في مسئلة من المسائل قال قوم نعم نظرا
الى ان التزامه بالمذهب المعين غير ملزم له وانكره اخرون لان الالتزام بالمذهب

كالالتزام بالحكم المعين في الحادثة المعينة وفصل آخرون فقالوا كل مسئلة اتصل بها عمله
على مذهب الاول لا يجوز له العدول عنها الى غيره وما لم يتصل بها عمله يجوز له الى غيره و
الاصح جواز العدول الى مذهب الغير على تقدير ظهور رجحانه في العلم والورع او في احدهما
على الاخر كما تقدم **قال** قدس الله روحه الفصل الخامس في طرق اختلف المجتهدون
فيها وفيه مباحث الاول استصحاب الحال حجة خلافا لاكثر المتكلمين والحنفية لان
وجود الشيء في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال لقضاء العقل بذلك
في اكثر الوقايع ولان الاحكام الشرعية مبنية عليه لان الدليل انما يتم لو لم يتطرق
اليه المعارض من نسخ وغيره وانما يعرض نفي المعارض بالاستصحاب احتجوا بان
التسوية بين الوقتين في الحكم ان كان لاشتراكهما في مقتضاهما كان قياسا
والا كان تسوية بينهما من غير دليل وهو باطل اجماعا والجواب التسوية بما قلناه من
الظن واعلم ان جماعة حكموا بان النافي لا دليل عليه وهؤلاء ان ارادوا ان العلم
قد كان نافيا في الاصل فيستمر الظن فهو عين الاستصحاب وقد بينا صحته وان
ارادوا غير ذلك فهو باطل قطعا **اقول** لما فرغ من ذكر طرق الاحكام الشرعية
التي وقع الاتفاق من الاصوليين او اكثرهم على كونها طرقا شرع في ذكر ما وقع
فيه الخلاف منها وهي امور الاول استصحاب الحال وهو حجة عند جماعة من
الشافعية كالمزني والصيرفي والغزالي خلافا للسيد المرتضى وابي الحسين
البصري واكثر الحنفية واختار المص الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان العلم بوجود
الشيء الممكن بقاؤه في الحال يقتضي ظن وجوده في الاستقبال وكذا العلم بعدم
الشيء والعمل بالظن واجب لا معنى لكونه حجة الا هذا المقدم اما الاول فمعلوم

لكل احد بالوجدان

لكل احد بالوجدان ولا يزال العقل يقضي بذلك من غير ارتياب في اكثر الوقايع اذا
لم يحصل له معارض وعلى ذلك مبنى اكثر مقاصد العقلاء في امور معاشهم واسفارهم
كما هو الحال في التجار الذين يجوبون القفار ويتحملون الاخطار والمشاق بقطع المسافات
البعيدة المعهودة فيها بعض الامتعة المطلوبة لهم كسفرهم الى بلاد الهند لطلب الادوية
الخاصة وسفر اهل الجزائر الى البصرة طلبا للتمر وما ذلك الا لما عهدوه من وجود الامتعة
المذكورة في تلك المواضع والعلم بذلك ضروري وربما احتج بعضهم على هذا المطلب
بان الباقي مستغن عن المؤثر والحادث معه مفتقر اليه فيكون ارتفاع الواقع وجودا
كان او عدما مرجوحا على استمراره وبان الباقي لا يتوقف الا على وجود الزمان الثاني
ومقارنته الباقي واما التغير عن الحال الاول فيتوقف على وجود الزمان
المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او بالعكس ومقارنة الوجود او العدم لذلك الزمان
ووجود ما يتوقف على شيئين حسبما غلب على الظن مما يتوقف عليه او على امر
ثالث واما الثاني فظاهر وهذا الاستدلال لا احتياج اليه في اثبات المطلب
المذكور لكونه اجلى من هذه الادلة ومقدماتها ولان ذلك مركوز في عقول العقلاء
وان غفلوا عن هذه القضايا الثاني اكثر الاحكام الشرعية مبنية على الاستصحاب
فيكون حجة اما الاول فلان الدليل انما يجب العمل به اذا لم يطرأ عليه ما يزيل حكمه اما مطلقا
كالناسخ او بعض مدلولاته كالتخصيص للعام والتقييد للمطلق او معارض دليل
راجح عليه ولا وسيلة الى العلم بانتفاء ذلك الا بالاستصحاب واما الثاني فتبين
الثالث الاجماع واقع على ان الشك في وجود الطهارة ابتداء يمنع من الدخول في
الصلوة ولا يسقط فرض تجديدها والشك فيها بعد حصولها في الزمان الماضي

يوجبه

لا يمنع من الدخول في الصلوة و يسقط فرض تجديدها ولولا كون بقا الشيء على ما كان عليه
راجحا لم يكن كذلك لانه اما ان يكون الراجح عدم الاستصحاب او يكون الاستصحاب وعدمه
متساويين ويلزم من الاول جواز الدخول في الصلوة من غير تجديد طهارة في
الصورة الاولى وعدمه في الصورة الثانية وهما باطلان اجماعا ومن الثاني اما
جواز الدخول في الصلوة في الصورتين جميعا من غير طهارة او عدمه فيهما
جميعا والاجماع واقع على خلافه احتج المخالف بان التسوية بين الوقتين في الحكم
اما ان يكون لاشتراكهما في مقتضي ذلك الحكم او لا فان كان الاول كان الحكم في
الزمان الثاني ثابتا بالقياس لا بالاستصحاب وان كان الثاني كان تسوية بين
الوقتين في الحكم من غير دليل وهو باطل بالاجماع والجواب ان التسوية بينهما
باعتبار ان العلم بثبوت الحكم في الزمان الاول يقتضي ظن بثبوته على ذلك الوجه في
الزمان الثاني والعمل بالظن واجب ولا يلزم من نفي القياس نفي مطلق الدليل
لان القياس دليل خاص ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام واذا عرفت هذا فاعلم
ان الناس اختلفوا في ان النافي هل عليه اقامة الدليل على النفي المدعى ام لا
فقال قوم لا دليل عليه لاتفاق الفقها على انه لا دليل على منكر الدين لكونه نافيا
ولا على من انكر وجوب صلوة سادسة او صوم شوال ولتعذر اقامة الدليل على
النفي لتعذره على اقامة الدليل على برائة الذمة وقال اخرون لا بد من دليل وهو
اختيار السيد المرتضى وابو الحسين البصري والغزالي واوجب قوم عليه
الدليل في العقليات دون الشرعيات والمصطاب ان يراد فان كان مراد
القائل بانه لا دليل عليه ان النفي قد كان حاصلا من قبل فيغلب على الظن بقاوه

اذ لم يطرا ما يزيل ذلك الظن فهو حق وهو عين القول بالاستصحاب وقد مضى الكلام
فيه وبيان كونه حجة وان كان مراده غير ذلك وهو ان الحكم بالنفي فيما لا يكون ممتنعا
بالضرورة غير محتاج الى دليل فهو باطل لان ذلك النفي اذا لم يكن معلوما بالضرورة
فلا بد له من طريق يعلم به فيجب ذكره عند الدعوى لينظر فيه كما يجب على مدعي الاثبات
وبالجملة فان الممكن من حيث هو متساوي النسبة الى طرفي الثبوت والنفي فلا يجوز
الحكم باحدهما الا لمرجح وهو الدليل وقد وقع الاتفاق على وجوب اقامة الدليل على
الوحدانية وقدم الصانع تع وحاصل الدعوى الاول نفي الشريك والثاني نفي
الحدوث والبداية عن وجود الله تع والجواب عما تمسك به الاولون نفي الدليل
عن المنكر ليس لكونه نافيا ودلالة العقل على سقوط الدليل على النافي بل ان حكم
الشرع وهو قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر على انه ملزم باليمين على
ذلك النفي وهو قائم مقام الحجة وقد اسقط الخبر في بعض صور الاثبات كما في دعوى
المودعي رد الوديعة وتلفها وكما لم يكن في ذلك دلالة على سقوط الدليل عن
المثبت فكذا المنكر وانتفا وجوب صلوة سادسة وصوم شوال معلوم من دين
الاسلام ضرورة او لانه لو كان ثابتا لاشتهر ولما لم يشتهر لم يكن ثابتا ونمنع تعذر
العلم بالنفي كيف والتكليف باقامة الدليل على نفي الشريك على الصانع تع ثابت
بالاتفاق ولقوله تع فاعلم انه لا اله الا الله ثالث قدس الله روحه [illegible]
الاستحسان وقد ذهب اليه اكثر الحنفية والحنابلة وانكره الباقون ولا يتحصل بينهم
خلاف معنوي لان بعضهم فسره بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عبارته
عنه وبعضهم قال انه العدول عن قياس الى قياس اقوى منه وقال اخرون انه

تخصيص قياس باقوى منه وقيل العدول الى خلاف النظير لدليل اقوى والقول
الاول ان حصل للمجتهد شك فيه لم يجز له العمل به اجماعا والا وجب العمل به اتفاقا
والثاني متفق عليه بين ارباب القياس وكذا الثالث والرابع **اقول**
هذا هو الطريق الثاني من الطرق المختلف فيها وهو المسمى بالاستحسان و
الكلام فيه اما في ماهيته او احكامه اما الاول فاعلم ان لفظ الاستحسان لغة
استفعال من الحسن ويطلق على ميل الانسان الى ما يهواه من الصور و
المعاني والافعال وان كان مستقبحا عند غيره واما معناه فقد اختلفوا في
تعريفه فحده بعض الحنفية بانه دليل ينقدح في نفس المجتهد ولا يقدر على اظهاره
لعدم مساعدة العبارة عليه واخرون منهم بانه عبارة عن العدول عن موجب
قياس الى موجب قياس اقوى منه ومنهم من قال انه عبارة عن تخصيص قياس بدليل
اقوى منه وقال الكرخي الاستحسان عبارة عن العدول في مسئلة عن مثل
ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى وحاصله راجع الى تفسير الاستحسان
بالرجوع عن حكم دليل خاص الى مقابله بدليل طارئ عليه اقوى منه من نص او اجماع او
غيرهما وقد ظهر انه لا يتحقق بين هولاء المختلفين نزاع في حجية الاستحسان في
المعنى لانه بالتفسير الاول ان حصل للمجتهد تردد بين كونه دليلا محققا ووهما
فاسدا لم يجز له التمسك به اجماعا وان تحقق كونه دليلا شرعيا فلا نزاع في جواز
التمسك به مع عدم المعارض وبالتفسير الثاني متفق على كونه حجة عند القائلين
بان القياس حجة اذ لا نزاع بينهم في تقديم اقوى القياسين على اضعفهما وكذا
بالتفسير الثاني فان حاصله راجع الى تخصيص العلة وقد تقدم البحث عنه ولما

الرابع فكذلك

الرابع فكذلك فان العمل بالدليل الراجح وتقديمه على الدليل المرجوح متعين
اتفاقا وتمحض النزاع بينهم في الاطلاقات اللفظية وتسميته كل واحد من هذه
المعاني بالاستحسان **قال** قدس الله روحه البحث الثالث مذهب الصحابي
ليس بحجة لجواز الخطا عليه ولمخالفة كل واحد منهم صاحبه فلو كان حجة لزم التناقض
وعدم الدليل ليس دليلا على العدم والا لزم العكس في المشكوك فيه لعدم الاولوية
فيجتمع النقيضان ومنع المعتزلة ان يقول الله تعالى للنبي او العالم احكم بما شئت
فانك لا تحكم الا بالصواب والا بطل التكليف لان قول المكلف ان اخترت افعله
وان لم تختر فلا تفعله انا متعذر لان المكلف لا ينفك من الفعل او الترك فلا يكون
مكلفا بما لا ينفك عنه ولان شرط التكليف تعلقه بالحسن فان ساوى الوجود
والعدم فيه سقط التكليف والحسن لا بد فيه من طريق والا لزم تكليف ما لا يطاق
ولان جواز ذلك في حق العالم يستلزم جوازه في حق العامي وهو باطل **اقول**
قد اشتمل هذا البحث على ذكر باقي الطرق المختلف فيها وهو امور الاول قول
الصحابي اعني الذي ليس من اهل البيت الذين ثبتت عصمتهم ع ليس بحجة خلافا
لقوم حيث ذهبوا الى انه حجة مطلقا ولاخرين حيث قالوا انه حجة ان خالف القياس
والحق انه ليس بحجة مطلقا لنا ان كل واحد من الصحابة المشار اليهم يجوز عليهم الخطا
والغلط ومن هذا حاله لا يكون قوله بمجرده حجة ولان الصحابة اختلفوا في كثير من
المسائل كما في مسئلة توريث الجد مع الاخوة ومن قال لزوجته انت علي حرام وغيرهما
وناقض اقوالهم فيها فلو كان قول الصحابي بمجرده حجة على غيره لزم وجوب
النقيضين وهو محال وفيه نظر فان للمانع ان يمنع من لزوم ما ذكر تم وذلك لان

لان كون قول الصحابي حجة في الجملة لا ينافي عدم وجوب العمل به عند قيام المعارض
له الراجح عليه والمساوي كغيره من الطرق الشرعية فان كل واحد منها لا يجب
العمل به عند قيام المعارض الراجح عليه والمساوي ولا يخرج بذلك عن كونه حجة
وطريقا شرعيا في الجملة ووجوب النقيضين انما يلزم على تقدير استواء المختلفين
منهم في العلم والزهد والورع ووجوب العمل بهما ح وهو ممنوع بل يتعين التخيير
كما في العامي عند تساوي المجتهدين في ظنه والمجتهد عند تساوي الامارتين
الثاني ذهب بعض الفقهاء الى ان عدم الدليل على الحكم الشرعي دليل على عدمه
واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل شرعي كما تقدم والا لزم تكليف
ما لا يطاق وذلك الدليل اما نص او اجماع او قياس لقصة معاذ الدالة على انحصار
ادلة الحكم الشرعي في الثلاثة المذكورة فاذا لم يظفر المجتهد بدليل منها غلب
على ظنه عدمه والعمل بالظن واجب ولان الدليل كان معدوما في الازل والاصل
استمراره واذا لم يكن الدليل موجودا لم يكن الحكم موجودا وهذا فاسد فان عدم
دليل الثبوت لو كان دليلا على عدم الثبوت لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم
العدم لعدم اولوية احد طرفي الحكم اعني وجوده وعدمه في المحل المشكوك فيه
ح معدوما موجودا في ذلك المحل فيجتمع النقيضان وهو ح باطل بالضرورة وتعبير
المصنف رح عن الثاني المذكور بالعكس انما هو على سبيل المجاز اذ ليس ذلك
عكسا حقيقة الثالث اختلفوا في انه هل يجوز ان يقول الله تعالى للنبي صلعم والعالم احكم
بما شئت فانما تحكم بالصواب فجزم بجوازه موسى بن عمران وجوزه ابو علي الجبائي
في حق النبي صلعم دون غيره وتوقف الشافعي وجمهور المعتزلة على امتناعه واحتجوا

عليه بوجوه الاول انه موجب لسقوط التكليف فان الشارع اذا قال للمكلف ان اخترت
الامر الفلاني فافعله وان لم تختره فلا تفعله كان ذلك عين الاباحة فلا يكون
تكليفا وفيه نظر للمنع من ايجاب سقوط التكليف عنه كيف وهو مامور بالحكم باحد
ذينك الطرفين وملزوم بذلك الحكم ومواخذ على تركه سلمنا لكن لا يلزم من سقوط
التكليف بذلك سقوط ذلك التكليف عنه اللهم الا ان يقال المراد بذلك تفويض
الحكم اليه كالامر حق في اسقاط التكليف عنه بما دل عليه النص او بدليل لكن ذلك
مما لم يقل به احد الثاني ان المكلف لا ينفك عن احد النقيضين اعني الفعل والترك
ويستحيل تكليف الانسان بما يستحيل انفكاكه عنه لكونه تحصيلا للحاصل و
ليس ذلك كالتكليف بخصال الكفارة المخيرة لان المكلف يمكنه الانفكاك عنها
اجمع وفيه نظر فان التكليف انما هو بالحكم بتعيين احد الطرفين وذلك مما ينفك
المكلف عنه وليس حاصلا حتى يكون قياسه تحصيلا للحاصل الثالث ان القصد الى
الفعل انما يحسن اذا علم المكلف او ظن كونه حسنا وذلك يوجب تمييز الحسن عن
القبيح قبل الاقدام على الفعل باماراة او دلالة تقتضي ذلك فعلى تقدير عدمها يكون
تكليفا بما لا يطاق وفيه نظر للمنع من كون القصد الى الفعل مشروطا بعلم كون ذلك
الفعل حسنا او ظنه فان كثيرا من الافعال الصادرة من المكلف يستحسنها العقلاء
مع عدم شعورهم بعلم الفاعل بحسنها بل ومع علمهم بعدم شعوره بذلك الا ترى ان
العبد اذا امره سيده بفعل حسن فامتثل فان العقلاء يمدحونه على الامتثال و
يقضون بحسنه وان ذهلوا عن كونه عالما او ظانا بحسن الفعل المامور به بل وان
علموا ذهوله عن حسنه الرابع لو جاز ذلك في حق العالم لجاز في العامي وهو باطل

اجماعا وفيه نظر للمنع من الملازمة **قال** قدس الله روحه البحث الرابع
في كيفية الاستدلال لان الدليل والمطلوب لابد ان يتناسبا وانما تحصل المناسبة
بالاشتمال فان اشتمل المطلوب على الحجة فهو الاستقراء وهو لا يفيد اليقين
لجواز ان يكون ما لم يستقرأ بخلافه وما استقرى الا ان يكون المذكور فيه جميع
الجزئيات وان كان بالعكس فهو القياس في عرف اهل النظر وهو المفيد لليقين
وان اشتمل عليهما ثالث فهو التمثيل وهو الذي تسميه الفقهاء القياس وقد سبق
بيانه والقياس المفيد لليقين لابد فيه من مقدمتين فان اشتملتا احديهما على
المط او نقيضه بالفعل فهو الاستثنائي والا فهو الاقتراني والاستثنائي
قسمان متصل ومنفصل وكلاهما ويشترط في المتصلة لزومية الشرطية وكليتها او
كلية الاستثناء فان استثنى فيه عين المقدم انتج عين التالي وان استثنى فيه
نقيض التالي انتج نقيض المقدم ولا ينتج استثناء نقيض المقدم ولا عين التالي
شيئا لجواز كون اللازم اخص ويشترط في المنفصلة العناد وكلية المقدم و
الاستثناء فان كانت المنفصلة فيه حقيقية انتج استثناء عين ايهما اتفق كان
نقيض الآخر ونقيض ايهما كان عين الآخر فالنتائج اربعة فان كانت مانعة الجمع انتج
استثناء عين ايهما كان نقيض الآخر ولا ينتج استثناء النقيض وان كانت مانعة الخلو
فبالعكس واما الاقتراني فان كان الحد الاوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا
في الكبرى فهو الشكل الاول وهو ابين الاشكال وان كان بالعكس منهما فهو الرابع
فان كان محمولا في المقدمتين فهو الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث
ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع الثاني اختلافهما

بالكيف

بالكيف مع كلية الكبرى وفي الثالث ايجاب الصغرى وكلية احديهما وفي الرابع
عدم اجتماع الخستين الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وكون الكبرى سالبة كلية
اذا كانت الصغرى موجبة جزئية وتفاصيل ذلك مذكور في كتبنا المنطقية **اقول**
لفظ الاستدلال لغة استفعال من طلب الدليل واصطلاحا يقال على معنيين احدهما
عام وهو ذكر الدليل مطلقا سواء كان عقليا او نقليا قطعيا او ظنيا والثاني خاص
وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا والمراد هنا المعنى الاول واعلم انه
لابد ان يكون بين الدليل والمط مناسبة وتلك المناسبة انما تكون باشتمال احدهما
على الآخر فان اشتمل المط على الحجة فهو الاستقراء وهو ماخوذ من تتبع القرى قرية
بعد اخرى لان المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا بعد اخر فاذا وجدها متفقة في الحكم
حكم على الكلي الشامل لها بذلك الحكم مثلا اذا رأينا الانسان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ ووجدنا الفرس والحمار والاسد والجمل كذلك حكمنا بان كل حيوان كذلك يحرك
فكه الاسفل عند المضغ فقد اشتمل المط وهو قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ على دليله وهو قولنا الانسان يحرك فكه الاسفل عند المضغ والفرس والحمار والاسد
والجمل كذلك لان قولنا كل حيوان شامل لهذه الحيوانات المذكورة ولجميع ما عداها
من انواع الحيوان وهذا غير مفيد لليقين لجواز كون بعض جزئيات ذلك الكلي مخالفا
للمذكورات كما قالوا في التمساح انه يحرك عند المضغ فكه الاعلى لا غير هذا اذا لم يكن
الاستقراء حاصرا للجزئيات اما لو كان حاصرا كان مفيدا لليقين مثل قولنا كل عدد
فهو اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم منه كل عدد
فهو اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فانه يلزم منه كل عدد

يعلم الواحد يقينا وان كان بالعكس بان كان الدليل مشتملا على المط فهو القياس
في عرف اهل المنطق وعرفوه بانه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها
لذاتها قول اخر وان اشتمل الدليل والمدلول معا على امر ثالث هو علة في ثبوت ذلك الحكم
المشترك بينهما فهو التمثيل وهو الذي تسميه الفقهاء قياسا وقد سبق البحث
عنه في احكامه وهو في الحقيقة مركب من الاستقراء والقياس لانا اذا بينا علية
الوصف المعين للحكم كالاسكار للتحريم باعتبار وجوده في الاصل كالخمر لزم منه
صدق قولنا كل مسكر حرام فينا القياس اقترانيا هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر
حرام ينتج النبيذ حرام والصغرى يقينية والكبرى معلومة بالاستقراء لكن لم يوجد
الاخرى واحد هكذا قيل وفيه نظر فانا لا نسلم ان صدق الكبرى مستفاد من
الاستقراء فانه قد تقدم انه لا يكفي وجود الوصف مع الحكم في كونه علة له ما لم ينضم
اليه معنى اخر من نص او مناسبة واعتبار وغير ذلك والاستقراء ليس كذلك بل
يكفي فيه مجرد اقتران الحكم بالصورة المعتبرة والقياس المفيد لليقين اعني المشتمل
على المط لا بد فيه من مقدمتين لان نسبة محمول المط الى موضوعه بالايجاب
او بالسلب لا بد وان يكون كسبية لاستحالة الاستدلال على الضروري ولا بد
من متوسط بينهما يكون بثبوت محمول المط له او سلبه عنه بينا وبثبوت ذلك
المتوسط لموضوع المط او سلبه عنه كذلك فوجب تركبه من مقدمتين تشتركان
في ذلك المتوسط وتتباينان بطرفين اخريين فان كانت احديهما مشتملة على المط
او نقيضه بالفعل سمي القياس المؤلف منهما استثنائيا والا سمي اقترانيا والقياس
الاستثنائي مركب من مقدمتين احديهما شرطية وهي التي تنحل عند حذف الادوات

الى قضيتين والاخرى استثناء احد جزئي تلك الشرطية او نقيضه لينتج عين الاخر
او نقيضه وهو قسمان متصل ومنفصل لانه لما كان مركبا من مقدمتين احديهما
استثنائية اما العين احد جزئي القضية والاخرى او نقيضه وتلك القضية
المستثنى منها لا بد من تركيبها من جزئين بينهما نسبة اما بايجاب او سلب وتلك
النسبة اما باللزوم والاتصال او رفعه او بالعناد والانفصال او رفعه فان كان
الاول كانت القضية شرطية متصلة والجزء الذي دخل عليه حرف الشرط يسمى مقدما
والاخر وهو الذي يدخل عليه حرف الجزاء يسمى تاليا ويسمى القياس المؤلف منها
ومن استثناء احد جزئيها او نقيضه متصلا كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
ولكنه ليس حيوانا فهو ليس انسانا وان كان الثاني كانت القضية منفصلة والقياس
المؤلف منها ومن استثناء احد جزئيها يسمى منفصلا كقولنا اما ان يكون هذا
العدد زوجا او فردا لكنه ليس بزوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج واما المتصل
فشرط انتاجه ان تكون الشرطية فيه لزومية وهي التي يكون التالي فيها لازما للمقدم
لامر يوجب ذلك كالعلية وغيرها وانما كان ذلك شرطا لان المرجع في هذا القياس
الى الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم
وانما يتحقق ذلك في اللزومية لان الاتفاقية يجب ان تكون رفع جزئيها او وضعهما
معلوما فلا يحصل للقياس المؤلف منها فائدة ولجواز مصاحبة احد الجزئين للاخر
في وقت وخلوه عنه في اخر فلا يتحقق الانتاج لجواز مغايرة وقت الاستثناء
لوقت المصاحبة ويجب كونها كلية او كون الرفع او الوضع اعني الاستثناء كليا او
كون وقت اللزوم والوضع او الرفع واحدا لانه لولا ذلك لم يتحقق اللزوم لاحتمال

كون وقت الاتصال غير وقت الاستثناء فلا تتحقق الانتاج ومع تحقق هذه الشرائط
ان استثني عين المقدم انتج عين التالي وان استثني نقيض التالي انتج نقيض
المقدم لان المقدم ملزوم للتالي ويجب وجود اللازم عند تحقق الملزوم وعدم
الملزوم عند عدم اللازم ولا ينتج استثناء عين التالي ولا استثناء نقيض المقدم
لان اللازم جاز ان يكون اعم من ملزومه ووجود الاعم غير مستلزم لوجود الاخص
وكذا ارتفاع الاخص لا يوجب ارتفاع الاعم ولو علم مساواة المقدم للتالي
في العموم والخصوص انتج استثناء عين التالي عين المقدم واستثناء نقيض
المقدم نقيض التالي فلهذا القياس ح اربع نتايج من استثناء عين المقدم و
نقيضه واستثناء عين التالي ونقيضه واما المنفصل فشرطه ان تكون المنفصلة
عنادية وان يكون المقدم كليا او الاستثناء او يكون وقت الانفصال والاستثناء
واحدا اما الاول فلان الانفصال الاتفاقي لا يكفي لجواز ان لا يبقى حال الاستثناء
وح لا يلزم دفع احد جزئيها ولا وضعه على رفع الاخر ولا على وضعه واما الثاني
فلانه لولاه لجاز كون الاستثناء عند عدم الانفصال فلا تتحقق النتيجة ثم المنفصلة
قد تكون حقيقية وهي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق والكذب وهي مركبة
من القضية ونقيضها او مساوي نقيضها كقولنا هذا العدد اما زوج او لا
زوج وهذا العدد اما زوج واما فرد ولها اربع نتايج حاصلة من استثناء عين
كل واحد من جزئيها والنتيجة نقيض الاخر ومن استثناء نقيض كل منهما انتج عين الاخر
مثل هذا العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فهو ليس بفرد لكنه فرد فهو ليس بزوج فهو فرد
لكنه فرد فهو ليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كانت مانعة الجمع وهي التي

يمتنع

يمتنع اجتماع جزئيها على الصدق دون الكذب مثل هذا الجسم اما ان يكون انسانا
او فرسا وهي مركبة من القضية ومما هو اخص من نقيضها فلها نتيجتان من استثناء
عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر واستثناء نقيض كل من الجزئين غير منتج لانه اعم من
عين الاخر والعام لا يستلزم الخاص ولا يستلزم عدمه وان كانت مانعة الخلو و
هي التي يمتنع اجتماع جزئيها على الكذب دون الصدق مثل اما ان يكون هذا
ملونا او لا يكون اسود وهي مركبة من القضية ومما هو اعم من نقيضها فلهذا
نتيجتان من استثناء نقيض اي الجزئين كان ينتج عين الاخر كما لو قلت لكنه ليس بملون
انتج فهو ليس باسود ولو قلت لكنه اسود انتج فهو ملون ولا ينتج استثناء عين
احدهما نقيض الاخر ولا عينه اما الاول فلان كل واحد من الجزئين اعم من نقيض
الاخر والعام لا يستلزم الخاص واما الثاني فلان احدهما لو استلزم الاخر لكان
ارتفاع اللازم موجبا لارتفاع الملزوم فيجتمع النقيضان ح لان ارتفاع كل
منهما يوجب تحقق الاخر فلو قلت لكنه ملون لم يلزم ان يكون اسود او لا اسود
ولو قلت لكنه ليس باسود لم يلزم كونه ملونا ولا غير ملون واما الاقتراني فان
كان الاوسط المشترك بين المقدمتين محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى
مثل كل حيوان جسم وكل جسم محدث فهو الشكل الاول وهو اظهر الاشكال و
ابينها واكملها لانتاجه المحصورات الاربع وان كان بالعكس اي موضوعا في
الصغرى محمولا في الكبرى مثل كل جسم محدث وكل حيوان جسم فهو الشكل الرابع
وان كان محمولا فيهما جميعا مثل كل جسم مؤلف ولا شيء من القديم بمؤلف فهو
الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما مثل كل جسم مؤلف وكل جسم محدث فهو الثالث

ولكل واحد من هذه الأشكال شرائط لا تحقق بقين الانتاج الا بها اما الشكل الاول
فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول فلانها لو
كانت سالبة لم يحصل الانتاج اليقيني لانه يصدق لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس
صهال والحق السلب ولو قلنا وكل فرس حيوان كان الحق الايجاب واما الثاني فلانه
يصدق كل انسان حيوان وليس كل حيوان ناطقا والحق الايجاب ولو قلنا في الكبرى
وليس كل حيوان صاهلا كان الحق السلب حينئذ وبهذا تخرج الاربعة الاول من موجبتين
كليتين ينتج موجبة كلية مثل كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا الثاني من موجبتين كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ الثالث
والصغرى جزئية مثل بعض ج ب وكل ب ا ينتج بعض ج آ الرابع من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج بعض ج
ليس ا واما الشكل الثاني فشرطه بحسب الكيف اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب
بحيث يكون احديهما موجبة والاخرى سالبة وبحسب الكم كلية الكبرى اما الاول
فلانهما لو اتفقتا في الايجاب لم يحصل الجزم بالنتيجة فانه يصدق كل انسان حيوان
وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل فرس حيوان كان الحق
السلب ولو اتفقتا في السلب لم يحصل الجزم بالانتاج ايضا لانه يصدق ولا شيء من
الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى ولا
شيء من الحمار بفرس كان الحق السلب واما الثاني فلانه يصدق كل انسان ناطق
وليس كل فرس ناطقا والحق السلب ولو قلت في الكبرى وليس كل حيوان ناطقا كان
الحق الايجاب حينئذ وبهذا تخرج اربعة وكل منها لا يتبين نتيجته الا ان نرده الى الاول
الاول من كليتين والصغرى موجبة مثل كل ج ب ولا شيء من ا ب ينتج لا شيء من ج آ

وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الكبرى لينتج ما ناقض الصغرى بان
نقول لو لم يصدق لا شيء من ج آ لصدق نقيضه وهو بعض ج ا فنضمه مع الكبرى
هكذا بعض ج ا ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس ب وهو الضرب الرابع من الشكل
الاول واما بعكس الكبرى ليرتد الى الاول وهو الضرب الثاني منه هكذا كل ج ب ولا
شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج آ الثاني من كليتين والكبرى موجبة مثل لا شيء
من ج ب وكل ا ب ينتج لا شيء من ج آ وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق
قولنا لا شيء من ج ا لصدق نقيضه وهو بعض ج ا ونضمه الى الكبرى هكذا بعض
ج ا وكل ا ب ينتج بعض ج ب وهو يناقض الصغرى وهو الضرب الثالث من الشكل
الاول او بعكس الصغرى وجعلها الكبرى ثم عكس النتيجة هكذا كل ا ب ولا شيء من
ب ج ينتج لا شيء من ا ج وينعكس الى قولنا لا شيء من ج آ وهو المطلوب وهذا هو
الضرب الثاني من الشكل الاول الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة
كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من آ ب ينتج بعض ج ليس آ
وبيانه اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه
وهو كل ج آ ونضمه الى الكبرى هكذا كل ج آ ولا شيء من ا ب ينتج ولا شيء من ج ب
وهو يناقض الصغرى وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الاول واما بعكس الكبرى
ليصير الضرب الرابع من الشكل الاول واما بالافتراض وهو ان نفرض موضوع الجزئية
وهو البعض من الجيم المحكوم عليه بالباء د فيصدق معنا مقدمتان كليتان احديهما
كل د ب والاخرى كل د ج فنضم الاولى وهي قولنا كل د ب الى الكبرى وهي قولنا ولا
شيء من ا ب ينتج لا شيء من د آ ثم ينعكس الثانية الى قولنا بعض ج د ونضمها الى

هذه النتيجة هكذا بعض ج د ولا شيء من د آ ينتج بعض ج ليس آ الرابع من سالبة
جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ليس آ وكل آ ب ينتج
بعض ج ليس آ وبيانه بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ج ليس آ لصدق نقيضه وهو
كل ج آ فنضمه الى الكبرى وهو قولنا كل آ ب ينتج كل ج ب وهو يناقض الصغرى
واما الشكل الثالث فشرطه بحسب الكيف ايجاب الصغرى وبحسب الكم كلية احدى المقدمتين
اما الاول فلانها لو كانت سالبة لم يحصل الجزم بالانتاج لانه يصدق قولنا لا
شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الانسان بفرس مع صدق السلب ولو قلت في الكبرى
ولا شيء من الانسان بجماد كذب السلب ويصدق قولنا لا شيء من الانسان بفرس
وكل انسان حيوان والحق الايجاب ولو قلت في الكبرى وكل انسان ناطق كان الحق
السلب واما الثاني فلانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لم يجب اتحاد الوسط فلا
يجب التعدي من الاوسط الى الاصغر كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض
الحيوان فرس مع كذب الايجاب ولو قلت بعض الحيوان ناطق كذب السلب فاذن ضروب
الناتجة ستة لان الشرط الاول اسقط ثمانية حاصلة من ضرب السالبتين الصغريين
مع الكبريات الاربع والثاني اسقط اثنين هما الموجبة الجزئية الصغرى مع
الجزئيتين الكبريين الاول من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب
وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف وهو ضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج من
الشكل الاول ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب ولا شيء من ب آ ينتج لا شيء من ج آ وهو
مضاد الكبرى المستلزم لصدق نقيضها واما بعكس الصغرى ليرتد الى الضرب الثالث
من الشكل الاول هكذا بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ الثاني من كليتين و

الكبرى سالبة

والكبرى سالبة مثل كل ج ب ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف وهو
بان يضم نقيض النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا كل ج ب وكل ب آ
ينتج كل ج آ وهو يضاد الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا بعض
ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ الثالث من موجبتين والكبرى كلية ينتج
موجبة جزئية مثل بعض ج ب وكل ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف بان يضم نقيض
النتيجة الى الصغرى لينتج ما يناقض الكبرى هكذا بعض ج ب ولا شيء من ب آ ينتج
بعض ج ليس آ وهو نقيض الكبرى واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول هكذا
بعض ب ج وكل ج آ ينتج بعض ب آ وهو الضرب الثالث من الشكل الاول واما
بالافتراض بان نفرض الموضوع وهو البعض الذي من ج وهو ب د فيصدق مقدماه
كل د ج وكل د ب فنضم الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ب وكل د آ ينتج كل ب آ
الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل بعض ج ب
ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب
ليس آ لصدق نقيضه وهو كل ب آ فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا بعض ج ب
وكل ب آ ينتج بعض ج آ وهو يناقض الكبرى او بعكس الصغرى بحيث يرتد الى الاول
بان نقول بعض ب ج ولا شيء من ج آ ينتج بعض ب ليس آ وهو المدعى واما
بالافتراض بان نفرض الموضوع الاولى الى الكبرى ليصير هكذا كل د ج ولا شيء
من ج آ ينتج لا شيء من د آ ثم نضم هذه النتيجة الى الثانية بان نقول كل د ب ولا شيء من د آ
ينتج بعض ب ليس آ الخامس من موجبتين والصغرى كلية ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب
وبعض ج آ ينتج بعض ب آ وبيانه اما بالخلف بان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب

ا الصادق نقيضه وهو لا شيء من ب ا ونضم الى الصغرى فيصير هكذا كل ج ا ولا شيء
من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو نضاد الكبرى واما بعكس الكبرى وجعلها صغرى و
عكس النتيجة هكذا بعض ا ج وكل ج ب ينتج بعض ا ب وينعكس الى قولنا بعض ب ا وهو
المطلوب واما بالافتراض فبان نفرض الموضوع في الكبرى د فيصدق كل د ج وكل د ا ثم نجعل
الاول صغرى للكبرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه النتيجة الى
الثانية هكذا كل د ب وكل د ا ينتج بعض ب ا السادس من موجبة كلية صغرى وسالبة
جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب وبعض ج ليس ا ينتج بعض ب ليس ا وبيانه
اما بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو
قولنا كل ب ا فنجعله كبرى للصغرى ليصير هكذا كل ج ب وكل ب ا ينتج كل ج ا وهو
يناقض الكبرى او بالافتراض بان نفرض موضوع السالبة د فيصدق كل د ج ولا شيء
من د ا فنضم الاول الى الصغرى هكذا كل د ج وكل ج ب ينتج كل د ب ثم نضم هذه
النتيجة الى الثانية هكذا كل د ب ولا شيء من د ا ينتج بعض ب ليس ا وهو المطلوب
واما الشكل الرابع فشرطه بحسب الكم والكيف امران احدهما عدم اجتماع الخستين
اعني السلب والجزئية فيه الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية الثاني كلما كانت
الصغرى موجبة جزئية كانت الكبرى سالبة كلية فسقط بذلك احد عشر ضربا
اذا اعتبرنا الشرط الاول وهو عدم اجتماع الخستين الا في الضرب المستثنى
اعني الذي يكون صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية يسقط ستة اضرب و
هي الحاصلة من السالبة الجزئية الصغرى مع المحصورات الاربع الكبريات والسالبة
الجزئية الكبرى مع الثلاث الصغريات وهي ما عدا السالبة الجزئية والموجبة

الجزئية الكبرى

الجزئية الكبرى مع السالبة الكلية الصغرى والحاصل من ضرب السالبة الكلية مع
مثلها وباعتبار الشرط الثاني وهو عدم استعمال الموجبة الجزئية الصغرى الا
مع السالبة الكلية الكبرى ضربان وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى
مع الموجبتين الكبريين فبقي الناتج من ضروبه خمسة الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة جزئية مثل كل ج ب وكل ا ج ينتج بعض ب ا وبيانه اما بعكس الترتيب ليصير
الضرب الاول من الشكل الاول ثم عكس النتيجة او بالخلف وهو ان نقول لو لم يصدق
بعض ب ا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ا فنجعلها كبرى للصغرى ليصير الضرب
الثاني من الشكل الاول هكذا كل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وهو
نضاد الكبرى الثاني من موجبتين والكبرى جزئية مثل كل ج ب وبعض ا ج ينتج بعض
ب ا وبيانه كالاول الثالث من كليتين والصغرى سالبة ينتج سالبة كلية مثل لا شيء
من ج ب وكل ا ج ينتج لا شيء من ب ا وبيانه بما تقدم ايضا الرابع من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة جزئية مثل كل ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه بعكس
المقدمتين ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وهو الضرب الرابع
من الشكل الاول وبالخلف بان نقول لو لم يصدق بعض ب ليس ا لصدق نقيضه
وهو قولنا كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى هكذا كل ب ا ولا شيء من ا ج ينتج لا شيء من ب ج
وهو نقيض الصغرى الخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية مثل بعض ج ب ولا شيء من ا ج ينتج بعض ب ليس ا وبيانه اما بعكس المقدمتين
ليصير هكذا بعض ب ج ولا شيء من ج ا ينتج بعض ب ليس ا وبالخلف وهو ان نقول
لو لم يصدق قولنا بعض ب ليس ا لصدق نقيضه وهو كل ب ا فنجعله صغرى للكبرى

هكذا كلا ب آد لا شي من آ ج ينتج لا شي من ب ج وهو يناقض عكس الكبرى وعكسه
يناقض الصغرى واعلم ان البيان ما تخلف عام في بيان ضروب الاشكال الثلاثة
كلها كما عرفت اما العكس والافتراض فليس كذلك ولهذه الاشكال شرائط اخرى
بحسب الجهة لا تحقق الانتاج الا معها اعرضنا عن ذكرها لئلا يفضي الى التطويل
وهي مذكورة على الوجه المفصل في الكتب المنطقية للمصنف طاب ثراه وغيره فليطلب هناك

قال قدس الله روحه الفصل الخامس في الاعتراضات وحاصلها منع
او معارضة منها الاستفسار وهو طلب تفسير اللفظ للاجمال او غرابة او تكلف
بيانه وجوابه ببيان الظهور في المراد ومنها فساد الاعتبار وهو مخالفة
القياس للنص وجوابه التاويل ومنها فساد الوضع وهو اثبات اعتبار الجامع في
نقيض الحكم بنص او قياس او اجماع وجوابه ببيان المنع ومنها منع حكم الاصل ولا
ينقطع به المستدل وجوابه اثبات الحكم ومنها منع وجود العلة في الاصل من عقل
او حس او شرع او كونها علة وجوابها بذكر ما يدل على وجودها في الاصل من عقل
او حس او شرع او اثبات العلية باحدى الطرائق السابقة ومنها عدم التاثير وهو
ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه وهو اما عدم تاثير الوصف بان يكون طرديا و
يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف وهو سؤال المطالبة وجوابه جوابه واما
عدم التاثير في الاصل بان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم في المقيس
عليه بغيره ويرجع الى المعارضة في الاصل ورده قوم لامكان التعليل بامرين
واما عدم التاثير في الحكم بان يذكر في الدليل وصف لا تاثير له في الحكم وهو راجع
الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا واما عدم التاثير في الفرع

وهو ان الوصف

وهو ان الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا
وهو راجع الى عدم التاثير في الحكم ومنها القدح في المناسبة او في افضاء الحكم
الى المقصود ومنها خفاء الوصف وعدم انضباطه ومنها المعارضة اما في الاصل
بمعنى اخر وفي قبوله خلاف فان صرح المعترض بالفرق بين الفرع والاصل وجب عليه
بيان انتفائه عن الفرع والا فلا ويفتقر الى اصل الوصف الذي عارض به وجوابه
اما بمنع وجود الوصف او المطالبة بتاثيره واما في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل
اما بنص او اجماع او غيرهما واختلف في قبوله من حيث ان المعترض شانه الهدم لا
الاستدلال ومن حيث تختص بذلك اذ دليله مقاوم لدليل المستدل ولا يعرف
الطريق واما في الاصل والفرع معا وهو سؤال الفرق ولكن هذا آخر ما نذكره
في هذا الكتاب ومن اراد التطويل في هذا الفن فليطلبه من كتابنا المسمى بنهاية
الوصول فانه قد بلغ الغاية وتجاوز النهاية والله الموفق للصواب واليه
المرجع والمآب والحمد لله حق حمده والصلوة على نبيه محمد وآله

اقول الاعتراضات وان تكثرت فحاصلها يرجع الى قسمين احدهما المنع من مقدمات
الدليل الذي ذكره المستدل على الحكم الذي ادعاه والثاني المعارضة في الحكم
باقامة دليل يدل على نقيض ذلك الحكم وهي خمسة وعشرون اعتراضا الاول الاستفسار
وهو طلب شرح اللفظ المذكور في الدليل ولا يصح ذلك الا اذا كان اللفظ مجملا
مترددا بين محملين او محامل على السواء او كان غريبا لا يعرف السامع معناه اذ الا
الاستفسار عن البين الواضح عناد ولهذا قيل انما يثبت فيه الاستفهام حق ضبه
الاستفهام ويجب على السائل بيان كونه مجملا او غريبا فان قيل ظهور الدليل شرط

لعصمته وذلك انه انما يتم اذا لم يكن اللفظ مجملا ولا غريبا فيكون نفي الاجمال والغرابة
شرطا في الدليل فعلى المستدل القيام به دون المعترض فالجواب ان الاجمال لما كان مخالفا
للاصل كان نفيه ظاهرا فلم يحتج المستدل الى بيان نفيه وكان بيان ذلك على المعترض ولا
يسمع منه دعوى الاجمال او الغرابة في اللفظ لكونه لم يفهم منه شيئا اذا كان ظاهرا
مشهورا عند اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد اذ الظاهر عدم خفائه عليه
اما لو بين الغرابة فطريق الاجمال الا الاشتراك بسبب تردده بين احتمالين كفاه ذلك
ولم يفتقر الى ذكر التسوية وفائدة المستدل على بيان تحقق الرجحان وانما قدم هذا
السؤال على غيره لان ما غايره متفرع على فهم المعنى فهو متقدم عليه وجواب هذا
السؤال على في دفع الاجمال بسبب الغرابة التفسير والشرح ان عجز عن ابطال الغرابة
وفي دفع الاجمال بسبب الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور
في مقصوده اما بالنقل عن اهل اللغة او الشرع او ببيان انه مشهور فيه والشهرة
امارة الظهور او بقرائن معينة الثاني فساد الاعتبار وهو عبارة عن مخالفة القياس
للنص ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره في بناء الحكم عليه لمخالفة النص
لا لفساد في وضع القياس وتركيبه وجوابه اما بالطعن في سند النص المذكور ان امكن
او منع ظهور اللفظ في المقصود او التاويل كما في قول الشافعية في مسئلة التسمية ذبح
من اهله في محله فيحل كناسي التسمية فيقال هذا مخالف للنص وهو قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه فيقول المستدل هذا مؤول بذبح الكافر بدليل جري ذكر الله على
قلب المؤمن وان لم يسم الثالث فساد الوضع وهو كون الجامع قد ثبت اعتباره بنص
او اجماع في نقيض الحكم مثل قول الشافعي في اثبات كون تكرار المسح على الراس مسنونا

مسح

مسحه فليس فيه التكرار كالاستطابة فيقول المعترض المسح معتبر بالنص في كراهة التكرار
في المسح على الخفين وجوابه ببيان المانع من التكرار في صورة النص لتعرضه للتلف وهو
نقض لوجود الوصف اعني المسح هنا مع انعكاس الحكم وهو استحباب التكرار الا انه ثبت النقيض
ثان ذكره باصله فهو القلب وقد تقدم وان بين مناسبته للنقيض من غير اصل من الوجه
الذي ادعاه فهو القدح في المناسبة لاستحالة مناسبة الوصف الواحد حكمين متناقضين
من جهة واحدة ومن غير الوجه المدعى لا يقدح لامكان اشتمال الوصف على جهتين
يناسب كل جهة منها حكما مثل كون المحل مشتهى فانه يناسب الاباحة لازاحة الخاطر و
التحريم لقطع اطماع النظر النفس الرابع منع الحكم في الاصل وانما اخره عما تقدم من
الاعتراضات لانه من قبيل النظر في تفاصيل القياس وما تقدم نظر في القياس من
الجملة والنظر في الجملة متقدم على النظر في التفصيل مثاله قول الشافعي في ازالة النجاسة
بالخل مائع لا يرفع الحدث فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن فيقول الحنفي معترضا امنع الحكم
في الاصل فان الدهن عندي يزيل حكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل
اذا توجه منع حكم الاصل عليه فقال قوم يكون منقطعا لانه انشا الكلام للدلالة على حكم
الفرع لا على حكم الاصل فاذا منع المعترض حكم الاصل فان لم يشرع المستدل في اقامة
الدليل على تحقق الحكم في الاصل لم يتم مطلوبه وهو انقطاع وان شرع في ذلك فقد ترك
ما هو بصدده وعدل عما انشاه من الدليل الى غيره وهو انقطاع ايضا وقال الاخرون
لا يكون منقطعا لانه انما انشا الدليل على حكم الفرع ولا يتم مقصوده الا بالدلالة على حكم
الاصل فكما يتوقف دليله على وجود علة الاصل في الاصل وعلى وجودها في الفرع وعلى
علية الوصف يتوقف على اثبات حكم الاصل لانه احد اركان القياس فكما لا يمنع احد من

من تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها في الفرع
باثبات مطلوبه ولا اسند لا لعاجز من منع ذلك فكذا يجب ان لا يمنع من الاستدلال
على الحكم المتساوي الجميع في افتقار القياس اليه وجوابه بان يبين تحقق الحكم في
الاصل بنقل وغيره الخامس منع وجود العلة في الاصل وانما اخره عن منع حكم الاصل
لما عرفت من ان علة حكم الاصل يتفرع على ثبوت حكم الاصل كما تقدم ومثاله قول
الشافعي في جلد الكلب حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغ
كالخنزير فيقول المعترض امنع وجوبا لغسل سبعا من ولوغ الخنزير وجوابه بذكر
ما يدل على وجود ذلك الوصف المدعى كونه علة في الاصل من عقل او حس او شرع
على حسب حال ذلك الوصف في كل مسئلة السادس منع علية الوصف المدعى
كونه علة ويسمى سؤال المطالبة وهو اعظم الاسئلة الواردة على القياس لعموم
وروده على كل وصف يدعى كونه علة الحكم وانما اخره عما قبله من اسولة لان علية
الوصف صفة للوصف فتحققها يتوقف على تحققه ضرورة كون وجود الصفة
فرع وجود الموصوف وقد اختلف في قبوله والحق ذلك لان اثبات الحكم في الفرع
مما لا يمكن استناده الى مجرد حكم الاصل من غير جامع بينهما والجامع يجب كونه في
الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق والوصف الطردي لا يصلح ان يكون
باعثا فيمتنع التمسك به في القياس فلو لم يقبل هذا القياس السؤال افضى الى
التمسك بالاوصاف الطردية المحضة ولا يكاد يخفى فساده فان قيل لا معنى للقياس
الا رد فرع الى اصله بجامع بينهما وقد اتى المستدل بذلك وخرج عن وظيفته فعلى
المعترض القدح فيه فالجواب المنع من تحقق القياس اذا كان الجامع فيه مما لا يغلب على

الظن كونه علة

على الظن كونه علة للحكم فيه وجوابه هذا السؤال ببيان ما يدل على علية الوصف من نص
او مناسبة او غيرهما مما سبق من طرق العلة السابع عدم التاثير وهو عبارة عن ابداء
وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم او نفيه وقد قسمه الجدليون الى اربعة
اقسام الاول عدم التاثير في الوصف المأخوذ في الدليل طرديا لا مناسبة فيه ولا
شبه كما يقال في صلوة الصبح صلوة لا يجوز قصرها فلا يقدم في الاذان على وقتها
كالمغرب فان عدم جواز القصر وصف طردي بالنسبة الى الحكم المذكور وهو عدم تقديم
الاذان على الوقت وحاصل هذا السؤال يرجع الى بيان انتفاء مناسبة الوصف للحكم
المانع من علة كونه له وهو سؤال المطالبة وجوابه جواب سؤال المطالبة وقد تقدم
الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغني عنه في اثبات الحكم
في الاصل المقيس عليه بغيره وذلك كما يقال في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح
بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء فان ما وجد في الاصل من العجز عن تسليم
المبيع مستقل في اثبات الحكم وهو عدم البيع واختلفوا فيه فرده الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني لان حاصله يرجع الى اثبات علة اخرى للحكم في الاصل وتعليل الحكم
الواحد بعلتين غير ممتنع عنده وقبله الآخرون محتجين بانه متى ظهر في الاصل ما
يصلح للتعليل وراء ما ذكره المستدل احتمل تعليل الحكم بهما معا وبكل واحد منهما
لما معين او مبهم على وجه لو تعين احدهما امتنع التعليل بالاخر فعلى الاول يمتنع الالحاق
اذا لم يكن الفرع مشتملا على علتهما معا وعلى الثاني يمتنع ايضا لاستحالة تعليل الواحد بعلتين
تامتين وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح وهو محال فكذا ملزومه والرابع لا يمنع
معه الالحاق على تقدير تحقق احد الوصفين في الفرع دون الآخر لجواز كون ذلك

الآخر هو العلة وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة في الاصل وجوابه اما بالمنع من
وجود الوصف المعارض به في الاصل او المطالبة بتأثيره اذا كان طريق اثبات
العلة من جانب المستدل المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم او ببيان كونه
ملغى في جنس الاحكام المعللة من الاحكام كالطول والقصر ونحوهما او كونه ملغى في جنس
الحكم المعلل وان كان مناسبا كالذكورة في باب العتق او ببيان كونه مستقلا في
اثباته في صورة دون الوصف المعارض به بظاهر او اجماع مثل لا تبيعوا الطعام
بالطعام في معارضة المطعوم بالكيل فان الطعم علة مستقلة بظاهر الخبر المذكور
اذ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته او ببيان رجحان ما ذكره من الوصف
على ما عارض به المعارض بوجه من وجوه الترجيحات السابقة الثالث عدم التأثير
في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل كما يقال في
مسئلة المرتدين اذا اتلفوا مال الناس في دار الحرب طائفة مشركة فلا يجب عليهم الضمان
بتلف اموال الناس في دار الحرب كاهل الحرب فان الاتلاف في دار الحرب لا تأثير له في
نفي الضمان ضرورة انهم استووا في الحكم عندهم بين الاتلاف في دار الحرب ودار الاسلام
وحاصل هذا يرجع الى عدم التأثير في الوصف لان الاتلاف في دار الحرب وصف
وان ادرج في الحكم الرابع عدم التأثير في الفرع وهو عبارة عن كون الوصف
المذكور علة للحكم لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا كما يقال في
المرأة زوجت نفسها بغير كفو فلا يصح نكاحها كما لو زوجت بغير كفو لان تزويجها
نفسها من غير كفو وان كان مناسبا للحكم وهو بطلان النكاح الا انه لا يطرد في
جميع صور النزاع اذ النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو

الحكم

وحاصل هذا يرجع الى عدم التأثير في الحكم لان تزويجها نفسها مستقل بعدم الصحة لقوله
عليه السلام لا نكاح الا بولي وليس راجعا الى عدم التأثير في الاصل الا ان التزويج من
غير كفو مؤثر في الاصل الثامن القدح في مناسبة الوصف المعلل به الحكم وذلك بما
يلزم من ترتيب الحكم على وفقه من تحصيل المصلحة المطلوبة وجود مفسدة مساوية لتلك
المصلحة او راجحة عليها وجوابه ببيان رجحان تلك المصلحة على المفسدة بطريق مفصل
باختلاف المسائل ولو اثبات الرجحان بطريق اجمالي بطريق في جميع المسائل وذلك
ان يقول لو لم يترجح المصلحة على المفسدة المعارضة لها مع البحث التام وعدم الاطلاع
على ما يكون اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم ثبوت الحكم تعبدا
وهو خلاف الاصل التاسع القدح في افضاء الحكم الى المقصود وهو ما علل به كما لو علل حرمة
المصاهرة على التأبيد في حق المحارم بالحاجة الى رفع الحجاب بين الرجال والنساء
المفضي الى الفجور فاذا كان التحريم مؤبدا انسد باب الطمع في مقدمات الهم بها
والنظر اليها بالشهوة المفضية الى الفجور فيقول المعترض هذا الحكم غير صالح للافضاء
الى هذا المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى محذور الوقوع في الفجور لكون
النفس مائلة الى ما منعت منه غالبا وجوابه بان الحرمة المؤبدة مما يمنع من النظر الى
المرأة بشهوة عادة والامتناع العادي على مرور الاوقات وتطاولها الامر الى ان يصير
كالامتناع الطبيعي كالامهات وبه يتحقق انسداد باب الفجور العاشر كون الوصف
المعلل به خفيا كما لو علل بالرضا والقصد فانه قد يقال القصد والرضا من
الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها فلا تكون علة للحكم الشرعي
ولا معرفة له فان الخفي في نفسه لا يكون معرفا لغيره وجوابه ببيان انضباط الرضا

بما يدل عليه من العبارات والصيغ الظاهرة وضبط القصد بما ينبئ عنه من الافعال
المشاهدة الحادي عشر كون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل
بالحرج والمشقة والزجر والردع وامثال ذلك فانه قد يقال ان مثل هذه الاوصاف
مما تضطرب وتختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه
فداب الشارع فيه رد الناس الى المظان الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس
في البحث عنها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ودفعا للاضطراب
في الاحكام عند اختلاف الصور بسبب اختلاف هذه الامور بالزيادة والنقصان
والشدة والضعف وجوابه اما ببيان كون ما علل به منضبطا بنفسه او بضابطه
كضبط الحرج والمشقة بالسفر ونحوه الثاني عشر المعارضة في الاصل بمعنى اخر غير
ما علل المستدل به سواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل تحريم ربا
الفضل في البر بالطعم بالكيل او القوت او غير مستقل بالتعليل على وجه يكون
داخلا في التعليل وجزءا من العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في
القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح في الاصل اعني القتل بالمحدد
ونحوه وقد تقدم اختلاف الجدليين في قبوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا
يمتنع تعليل الحكم بعلتين كما سبق البحث فيه ولهذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره
المستدل مجردا عن المعارض صح كونه علة اجماعا وانما صح التعليل به لكونه صالحا
لذلك في نفسه لا لعدم المعارض لان العدم لا يجوز كونه علة ولا جزءا منها لما
تقدم واذا صح التعليل به مع عدم المعارض صح التعليل به مع وجوده ولانه لا معنى
للعلة الا ما ثبت الحكم عقيبها مع المناسبة وهو موجود في كل واحد من الوصفين

فكان كل واحد منهما علة ومنهم من قبله واوجب على المستدل القيام بالجواب عنه
وهو اختيار جماعة من المتاخرين لانه لما وجد في الاصل وصفان اعني الوصف الذي
ذكره المستدل والوصف الذي ذكره المعترض فاما ان يكون كل واحد منهما علة
للحكم او لا والاول باطل لما تقدم من امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين
والثاني اما ان تكون العلة الوصف الذي ذكره المستدل وحده او الذي ذكره
المعترض وحده او هما جميعا بحيث يكون كل منهما جزءا من العلة والاولان باطلان
لانه ترجيح من غير مرجح فيتعين الثالث وح يمتنع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
اذا لم يجتمع فيه الوصفان سلمنا تساوي الاحتمالات الثلاثة يمنع التعدية على
تقديرين منها وهما كون العلة المجموع منهما وكونها الوصف الذي ذكره المعترض
وامكان التعدية على تقدير واحد وهو كون العلة وصف المستدل فيكون عدم
التعدية ارجح لان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع احتمال واحد بعينه
والجواز اسناد الحكم الى احد الوصفين المناسبين له من غير ترجيح يكون تحكما
كما لو اعطى فقيهين فقيرا دونهما وهل على المعترض بيان انتفاء الوصف الذي ابداه
لمعارضة المستدل عن الفرع ام لا فقال قوم نعم لان مقصوده الفرق بين الاصل و
الفرع وذلك لا يتم الا بالنفي اذ على تقدير تحقق ذلك الوصف في الفرع يلحقه با
لاصل على التقادير الثلاثة وهو مطلوب المستدل فلا يتم غرض المعترض وقال
اخرون لا يجب عليه ذلك لانه ان كان موجودا في الفرع افتقر المستدل الى بيان
وجوده فيه ليصح الالحاق والا لم يصح وفصل اخرون فقالوا ان صرح المعترض
بقصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه بيان انتفاء الوصف الذي

الغاء عن الفرع وان لم يصرح بتصله فلذلك لم يجب بان يقول هذا الوصف قد ثبت
انه لابد من ادراجه في التعليل لما ذكرت من الدليل فان كان غير متحقق في الفرع
ثبت الفرق وان كان متحققا فيه فالحكم يكون ثابتا في الفرع بمجموع الوصفين فثبت
ان المستدل لم يذكر في الابتداء العلة بتمامها بل بعضها فاي قدر فالاشكال لازم
وهل يفتقر المعترض الى تاصيل الوصف الذي عارض به المستدل ليشهد له بالاعتبار
قال قوم لا وهو المختار لان حاصل هذه المعارضة انا نفي الحكم لعدم العلة وهي مجموع
الشيئين لعدم العدوان بالخارج او صد المستدل على التعليل بالوصف الذي
ذكره وعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى اصل اخر وايضا فاصل المستدل هو اصل
المعترض فانه كما يشهد لوصف المستدل بالاعتبار كذا يشهد لوصف المعترض
بالاعتبار وجوابه اما بمنع وجود الوصف الذي ادعاه المعترض في الاصل او بعدم
صلاحيته للعلية لخفائه وعدم انضباطه او للمطالبة بتاثيره ان كان مبنيا بالمناسبة
او الشبه لا بالسبر والتقسيم الثالث عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض
حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات شرطه ولا بد
من بيان تحققه وكونه مانعا او شرطا على مثل طريق اثبات المستدل كون الوصف
الذي علل به علة وقد اختلف فيه فرده قوم وقبله اخرون اما الاولون فقالوا
ان المعارضة استدلال وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا واما الاخرون
فقالوا انه لما كان استدلالا وبناء ومستلزما للهدم ما بناه المستدل لمقاومته دليله
للدليل كان مقبولا اذ لا حجر للمعترض في سلوك طريق الهدم خصوصا اذا لم يكن له
هادم سواه فانه لو لم يقبل لزم ابطال مقصود المناظرة واختلت فائدة البحث و

الاجتهاد

والاصح انها دوجوابه ان يقدح فيها المستدل متمسكا بكل ما للمعترض ان يقدح
فيه لو كان المستدل متمسكا به وان عجز عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه
بالترجيح للدليل فمنهم من منعه لان ما ذكره المعترض وان كان مرجوحا الا انه لا يخرج
عن كونه اعتراضا والاصح جوازه لانه مهما رجح ما ذكره المستدل على دليل المعترض
بوجه من وجوه الترجيح تعين العمل به والغاء دليل المعترض وهو مقصوده الرابع عشر
الفرق وهو عبارة عن المعارضة في الاصل والفرع معا حتى لو اقتصر على احدهما
لم يكن فرقا واختلفوا في قبوله فمنعه قوم لما فيه من الجمع بين اسئولة مختلفة
وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع ومنهم من قبله وجعله عبارة عن
سؤالين وهو مذهب ابن سريج واخرون جعلوه سؤالا واحدا لاتحاد المقصود
منه وهو الفرق وان اختلفت صيغته وقد تقدم البحث فيه في ذلك وجوابه
جواب المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع وقد عرفته وباقي الاعتراضات
واجوبتها تقدمت وحيث انتهى كلام المصنف قدس سره الى هنا فلنقطع الكلام حامدا
لله تعالى على تواتر نعمه وتضافر الائه ومننه ومصليا على سيد المرسلين وخاتم
الانبياء محمد المصطفى واله الائمة الاصفياء صلوة لا انقطاع لها ولا انقضاء

قد فرغ من تسويده لنفسه يوم الاثنين رابع عشر شهر شعبان المعظم
من شهور سنة الف ومائتين واربع عشر من الهجرة النبوية المصطفوية
وانا العبد الضعيف محمد علي الشريف النجفي مسقطا وسكنا ومدفنا
ان شاء الله تعالى بحق محمد واله الاطهار